المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

دراسات

ياسين الحافظ معاصرًا: سيرة ذاتية فكرية سياسية

جاد الكريم الجباعي | ديسمبر 2014

ياسين الحافظ معاصرًا: سيرة ذاتية فكرية سياسية

سلسلة: دراسات

جاد الكريم الجباعي | ديسمبر 2014

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السّياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربيّة أو سياسات دوليّة تجاه المنطقة العربيّة، وسواء كانت سياسات حكوميّة، أو سياسات مؤسّسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربيّة بأدوات العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وبمقاربات ومنهجيّات تكامليّة عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالح مشتركة، وإمكانيّة تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامجَ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات

شارع رقم: 826 – منطقة 66

الدفنة

ص. ب: 10277

الدّوحة، قطر

هاتف: 44199777 974+ | فاكس: 44831651 974+

www.dohainstitute.org

المحتويات

سيرة شخصية

وُلد ياسين الحافظ في أسرةٍ متوسطة الحال، في مدينة دير الزور الواقعة على نهر الفرات، شرقيّ سورية حيث يتحاور الماء والجفاف، والليونة والقسوة. أبوه حكمت الحافظ "عربي مسلم سوري"، كما كان يعرِّف نفسه ويريد لابنه ياسين أن يعرِّف نفسه[1]، من فخذ البوكسَّار، أحد أفخاذ عشيرة البقَّارة التي يدعي أفرادها أنهم حسينيون؛ أي من نسل الحسين بن علي بن أبي طالب. وأمّه أرمنية مسيحية من اللاتي نجون من مذبحة الأرمن، عام 1915، ولُذْن بالعشائر العربية التي حَمَتْهن وزوجتهنّ وظللن على مسيحيتهن. وكانت الكنائس تتولى شؤون الناجيات والناجين الآخرين[2]. تزوجها حكمت الحافظ، وهي فتاة صغيرة دون السادسة عشرة سنةً، عندما كان مقيمًا لدى عشيرة المهيد، عاملًا في صيانة الأسلحة، وأنجب منها عشرة بطون لم يتبقَّ منهم سوى ياسين وسيف[3].

كانت دير الزور في ذلك الحين، قريةً كبيرةً، حياتها رتيبة، قوامها علاقات كثيفة بين الأقارب وعلاقات أقلّ كثافةً بين الأصدقاء. وكانت تكسر رتابتها، بين الحين والآخر، منازعات عشائرية (هُوسات) تُعزّز الوعي العشائري. وكان يمازجها عالم ذكوري معتدٌّ بفُتوَّته، وبقيم من الشجاعة والإقدام ربَّما كانت بقايا من قِيَم الفروسية والغزو (كان ياسين معجبًا بالروح الغازيَة، وقوَّة الإرادة، وهكذا شبَّه الروح اللينينية، في إحدى مقالاته بجريدة الثورة العربية التي كان يصدرها حزب العمال الثوري العربي). ويبدو أنّ ياسين الفتى كان يفرُّ من هذه الرتابة إلى الكتب، فيعيش دهشة المعرفة التي تشبه دهشته حين صحبه أخوه الأكبر إلى مدينة حلب، ورأى عالمًا آخر مختلفًا، سيجذبه إليه ماديًّا وروحيًّا.

تلقى تعليمه الأوَّل في كتَّاب الشيخ ملا غفور، ثمّ في مدرسة السريان الأرثوذكس، ثمّ في مدرسة هنانو حيث أنهى تعليمه الابتدائي ونال الشهادة الابتدائية (السرتفيكا)، وانتقل منها إلى "تجهيز الفرات"؛ وهي المدرسة

---

[1] ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 35.

[2] صقر أبو فخر، "سيرورة الكائن وسيرة الأمكنة"، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 88 (خريف 2011)، ص 138 وما بعدها.

[3] الحافظ، ص 36.

التي أسَّسها العثمانيون عام 1910 (كانت تسمى "المكتب السلطاني") ووسَّعها الفرنسيون عام 1920 لتضم طلاب المرحلتين: الإعدادية والثانوية. وكانت هذه المدرسة مسرحًا للنشاط السياسي المناهض للمستعمرين، تتردد فيها الأناشيد الوطنية، وتنطلق منها التظاهرات. ثمّ إنّها ازدادت توسّعًا عام 1940، وهي لا تزال قائمةً إلى اليوم. وقد بدأت تظهر أولى اهتمامات الحافظ الثقافية والسياسية؛ من خلال مشاركته في التظاهرات والنشاط المدرسي، وفي جريدة الحائط المدرسية، إلى جانب مشاركته في الفرقة الكشفية والنادي الثقافي العربي. ولئن لم يكن متفوقًا في دراسته، فقد كان شغوفًا بالمطالعة؛ إذ قرأ جُلّ الكتب التي احتوتها مكتبة النادي الثقافي.

تُوفيت أمه عام 1946 وقد بلغ عمرها خمسةً وثلاثين عامًا، فتزوج أبوه أرملةً لا تنجب، ثمّ أصيب بمرض السلّ؛ فاضطر ياسين إلى ترك الدراسة وهو في نهاية الصف العاشر، وعمل معلمًا وكيلًا في قرية الحروجية التي تبعد عن دير الزور نحو أربعين كيلومترًا، ثمّ في قرية ذبيان، ثمّ في مدينة الميادين فدير الزور. وفي هذه الأثناء أجرى امتحان الشهادة الثانوية، وحصل على هذه الشهادة، والتحق بكلية الحقوق في الجامعة السورية بدمشق، وكان قد انتسب إلى حزب البعث عام 1949، وانفصل عنه عام 1950.

لم يستطع الحافظ تحمُّل نفقات دراسته الجامعية، مع أنه "حصل على منحة قدرها خمسة وعشرون ليرةً سوريةً، بقرار من رئيس الجامعة، قسطنطين زريق"[4]، فآثر أن يؤدّي الخدمة الإلزامية، وأتمّ دراسة الحقوق وهو مرشّح ضابطًا في الجيش. وبعد تخرجه في الجامعة وإنهاء الخدمة الإلزامية، عمل محاميًا في مكتب أحد أقربائه من آل الشيخ عطية بدير الزور، وكان قد انتسب إلى الحزب الشيوعي عام 1955. وعندما دُعِيَ إلى الخدمة العسكرية الاحتياطية عام 1956، التقى إلياس مرقص الذي كان يؤدّي الخدمة الإلزامية ضابطًا مجندًا في "مجلة الجندي" بحلب، وكان مرقص (وهو من اللاذقية) عضوًا في الحزب الشيوعي، وصار هو والحافظ صديقين حتى فرَّقهما الموت.

لم يحبَّ الحافظ مهنة المحاماة، فانتقل إلى دمشق وعمل موظفًا في وزارة الشؤون الاجتماعية التي أُنشئت في عهد الوحدة بين مصر وسورية. وفي هذه الأثناء تزوج فتاةً دمشقيةً هي سلوى الحموي، وأنجب منها ولدًا وبنتين، ثمّ اعتُقل بسبب رأيه عام 1966. وبعد إخلاء سبيله انتقل إلى بيروت، فباريس، ثم إلى بيروت

[4] أبو فخر، ص 142.

إثر هزيمة حزيران/ يونيو 1967، وعاش فيها حتى وافته المنية يوم 28 تشرين الأول/ أكتوبر 1978.

هذا الفاصل القصير بين الحياة والموت قد يسمح بتحقيبٍ يساعدنا على فهْم سيرورة تشكّل شخصية الحافظ فكريًّا وسياسيًّا وأخلاقيًا، وكيفية تموضعها في النسيج النصي من جهة، وفي الحياة العملية من جهة أخرى، على أنّنا نرى أنّ فترة حياته هي النص الأصلي. ولنا أن نستفيد، في الآن نفسِه، من النصوص المكتوبة في مقاربة تلك الشخصية من زوايا نظرٍ مختلفة، لا ترينا كلّ واحدة منها سوى جانب واحد من شخصيته وتجربته.

مكانة الحافظ في الفكر العربي المعاصر

لا نذهب في فهم موقع الحافظ أو مكانته في الفكر السياسي العربي المعاصر بوجهٍ عامٍّ، والسوري بوجهٍ خاصٍّ، مذهب عبد الإله بلقزير في تقديمه **الأعمال الكاملة** لياسين الحافظ؛ إذ رأى أنّه أصابه "إجحاف"، أو "تجاهل وتعتيم" قصديّين "لإخراجه من ساحة المنافسة الفكرية والسياسية"[5]، بل نذهب مذهب الحافظ نفسه حين تحدث عن ولعه بالسباحة عكسَ التيار[6].

أجل، كان الحافظ في حياته الشخصية والفكرية والسياسية يسبح عكسَ التيار. فليس من الغريب، إذن، أن يراه السابحون مع التيار مبتدعًا أو مهرطقًا، أو تحريفيًّا؛ فينغلقون دونه على معتقداتهم الإيمانية، صونًا لأحزابهم[7]؛ وذلك لأنّ مواقف الأحزاب العقائدية من الفكر الحر عمومًا، والفكر النقدي خصوصًا، كمواقف العقائد الدينية، أو الأرثوذكسيات. فهمُّها الرئيس محاربة البدعة وتحصين العقيدة وتنقيتها.

سبح الحافظ عكسَ تيار العشائرية في بيئة دير الزور، ثمّ عكسَ التيار في البيئة الحزبية الشبيهة من بعض الوجوه بالبيئة العشائرية. وسبح عكسَ التيار في البيئة الفكرية والثقافية التقليدوية والتقليدوية الجديدة. لقد

[5] عبد الإله بلقزيز، في الحافظ، ص 14.

[6] المرجع نفسه، ص 50.

[7] ظلت كتابات ياسين الحافظ وإلياس مرقص محظورةً عرفيًّا في أوساط الشيوعيين حتى أُعيد لكاتبيْها الاعتبار بقرار من المؤتمر الثامن للحزب الشيوعي السوري الموحد، عام 1996، وهو الحزب الشيوعي الثاني في الجبهة الوطنية التقدمية المعروف باسم "جناح يوسف فيصل"، بخلاف حزب البعث الحاكم الذي لا يزال يَعُدّ الحافظ وحزبه، حزب العمال الثوري العربي، في صفّ "الأعداء".

كان يسبح في اتجاه مستقبل مُمكن، هو اتجاه الحداثة؛ أي في اتجاه المعاصرة والكونية، عكسَ تيارات التقليد، الماضوية والسلفية والتلفيقية. كأنّ شيئًا في نفسه كان يشدُّه إلى مصير آخر مختلف عن مصائر أترابه؛ فاهتم بتدبير مصيره، أو توجيه حياته الوجهة التي أراد. لم يَثْنِه عن ذلك ترغيبٌ ولا ترهيبٌ؛ فتحمَّل في سبيل خياراته شظف العيش، وظلمة السجن، ومرارة الغربة.

ما كان لذلك التدبير أن يُفضيَ إلى ما أفضى إليه في فكر الحافظ وممارسته لولا قدرته على اختبار الأفكار والمفاهيم والقيم في الواقع، ومراجعتها عليه، وذلك سرُّ تطوره الفكري وعقلانيته. لقد كان في ذهنه مَلْمَحٌ ديكارتي مُتجلٍّ في قدرته على مغالبة نفسه، "لا مغالبة الحظ"، وتغيير أفكاره وتصوراته مرَّةً تلو مرَّةٍ؛ في مقاربة الواقع ببعديه الزماني والمكاني، أو التاريخي والعالمي، بدلًا من تبنِّي تصوُّر ثابت لـ "الواقع" يحجب الواقع الفعلي. وقد تجلَّى ذلك الملمح، أيضًا، في شجاعته المتمثِّلة بمخالفة الآراء والتصورات الشائعة؛ لأنّ "موافقة الكثرة ليست دليلًا ذا شأن على الحقائق التي يتعسر كَشْفها"[8].

لم تكن أفكاره ومواقفه، في كثير من الأحيان، صادمةً للأفكار والتصورات والآراء الشائعة والمتعارف عليها فحسب، بل صادمةً حتى لوعي مثقفين تقدميين ويساريين أيضًا، ولا سيما بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967[9] التي هزَّت كيانه هزًّا عنيفًا، فدفعته إلى البحث عن عواملها وأسبابها الغائرة في البنى العميقة للمجتمع العربي. من أجل ذلك يمكن عدُّ تلك الهزيمة منعطفًا في تفكيره وأسلوب مقاربته للوقائع، ومقاربة موقفه من الحرب الأهلية اللبنانية التي وصفها بـ "الحرب الطائفية القذرة"، في حين وصفها بعضهم بـ "الحرب الطبقية"، ووصفها آخرون بأنها "حرب وطنية" على "انعزاليين". وقد كتب الحافظ عام 1976 ما نصّه: "طوال هذه الحرب، اتخذت موقفًا متفردًا، مميزًا، يختلف عن مواقف معظم الفصائل الوطنية والتقدمية العربية، بدلًا من المشاركة في الحرب الطائفية أو تبريرها، إدانتها والعمل لوقفها" [10].

إنّ الحافظ، في جميع الأحوال، ابن بيئته وعصره، بالمعنيين العربي والكوني؛ أي بمعنى البيئة العربية

---

[8] رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، محمود الخضيري (مترجم)، محمد مصطفى حلمي (مراجع)، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، ص 185 وما بعدها، وص 202.

[9] كان تحليل الحافظ وصادق جلال العظم وإلياس مرقص لهزيمة حزيران يذهب إلى عكس تيار المثقفين القوميين والشيوعيين الملتزمين الذين رأوا أنّ إسرائيل لم تُحقِّق أهدافها من الحرب، فلم تستطع إسقاط الأنظمة التقدمية. ومن ثمّة، فإنّ الهزيمة مباركة، مثل "الانتصارات الإلهية".

[10] الحافظ، ص 1117.

والزمن العربي. فلقد كان متشبثًا بالمبادئ والأهداف القومية المتمثّلة بالوحدة العربية، وتحرير فلسطين، والقضاء على الاستعمار والإمبريالية والرجعية العربية، بالاشتراكية العلمية، وبالماركسية اللينينية؛ من موقع الثورية الرومانسية، وهذه صفات مثقف قومي يساري نموذجي. لكنه كسر هذا النموذج تبعًا لانكسار الواقع. فقوميته امتلأت بمضمون ديمقراطي، ووحدويته تراجعت إلى مستوى الحفاظ على أيّ شكل من أشكال "التضامن العربي"، وتراجع شعار تحرير فلسطين وحلّ محله شعار "إزالة آثار العدوان"، والقبول بـ "تسوية" في ظلّ ميزان قوًى ملائمٍ، وتحديث "المجتمع العربي وتوحيده"، وصار بناء دولته القومية يعني تحديثًا للمجتمع المصري (أو السوري، أو اللبناني.. إلخ)، وتوحيدًا له، وبناءً للدولة الوطنية، وإنْ ضمنيًّا[11]. أمّا الاشتراكية، فغَدت أفقًا مُمْكنًا ولازمًا لتطور ديمقراطي.

سيرورة "التراجع"، في إطار العصر العربي، هي ذاتها سيرورة الصعود والتقدم نحو الكونية والعصر الحديث؛ لكي تتمكن الذات من رؤية ذاتها وتحديد موقعها من منظور العالم، بدلًا من النظر إليه من منظورها الضيق. هذا ما لم يلاحظه الجابري حين أدرج الحافظ في إطار الخطاب "الإشكالي" أو "الدائري"، وخطاب "العاطفة" (الرغبة والخوف)[12]، معتمدًا في حكمه على أوّل كتاب نشره الحافظ، ينتمي بالفعل إلى المرحلة الشعورية أو الرومانسية[13]. وقد عبَّر الحافظ عن هذا التراجع الذي تُرتجى منه قفزةٌ إلى الأمام، بنقده لحركة الثورة العربية التي تنطلق من الهدف إلى الواقع الذي هو "من إنتاج رأسها" (في حال كونه رأسًا، وليس طربوشًا).

إنّ العلاقة بين الفكر والسياسة ليست مباشرةً أو ميكانيكيةً، بل هي موسَّطة بالممارسة العملية (البراكسيس) والممارسة الخطابية؛ لذلك كان عدم التفريق بين الخط السياسي الذي التزمه الحافظ، وخلفيته الفكرية، ومنهجه النقدي الذي كان ينمو ويتراكم ببطء، من جرّاء مراجعة الفكر على الواقع التي تقتضي تراجعًا من أجل التقدم، من جهة، وغبار المعارك السياسية اليومية والحوادث العارضة من جهة أخرى، سببًا في إثارة شيء من اللبس بشأن تقييم سيرته الفكرية والسياسية، والحكم في موقفه من هذه القضية أو تلك.

---

[11] يمكن استشفاف ذلك من تحليله للمسألة الطائفية في لبنان ومصر، المرجع نفسه، ص 1081 ، 1089، 1133، وانظر قوله: "الانتقال من دولة الطوائف إلى دولة الشعب الواحد هو شعار قومي وتقدمي بلا أدنى ريب"، وانظر أيضًا مقاربته للمسألة الطائفية في مصر، وبخاصة ص 1148 – 1149.

[12] محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 119 – 121، وص 145.

[13] أشار الحافظ إلى تأثُّره بأفكار ميشيل عفلق، في هذه المرحلة. انظر أعماله الكاملة، ص 68.

فالفكر هو فكر الواقع نفسه أو مفهمته، والمنهج هو منهج الموضوع، أو منطقه الداخلي الذي تتجلى براعة اكتشاف المفكر له في صميم الظواهر والحوادث المتناثرة وغرسه في النسيج النصي. لذلك نشكّ في إمكان تمثّل فكر الحافظ ومعرفته معرفةً دقيقةً من دون تبيُّنٍ لهذه المستويات، وللحدود الفاصلة الواصلة بينها. فما إن يُشكَّل الخط السياسي وفقًا للشروط الموضوعية المعطاة، وهي شروط إمكانه حتى يستقلّ عن "الترسيمة" النظرية، ويندرج في التيار الجارف لعلاقات القوة المتغيرة، ويتحدى استقلال الخط السياسي أو الرؤية السياسية المنظومة الفكرية ويعاندها، وقد يجبرها – إن لم تحتفظ بحيويتها المعرفية والأخلاقية وروحها النقدية – على التحول إلى منظومة تبريرية، ولا سيما أنّ النقد الذي ينفي باستمرار هو جوهر الفكر.

إنّ تراث الحافظ النقدي هو ما يحدد مكانته، وهو من أثمن ما تركه لنا، وقد ألقى علينا – نحن القارئات والقرّاء والكاتبات والكتّاب – مسؤوليةَ مواصلته وتعميقه، من موقع الانتماء إلى عالمنا وعصرنا، في أفق الحداثة التي غدت مكاسبها ومنجزاتها إنسانيةً عامةً. فلا يمكن فهْم الحافظ، وتقدير مكانته، في زمنه وزمانية فكره، إلا من ذلك الموقع وهذا الأفق. ولا أحسب أنّ باحثًا في تاريخ الفكر العربي المعاصر يجهل الحافظ أو يتجاهله، حتى لو لم يكن متفقًا مع آرائه ورؤيته.

بوادر الوعي السياسي الرومانسي (1947 – 1956)[14]

ما من شك في أنّ للبيئة الطبيعية والاجتماعية أثرًا عميقًا في تشكيل الشخصية وتشكُّل الوعي، ولكنّ هذا الأثر لا يخضع لأيّ حتمية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أثر التربية والثقافة.

كان ياسين الصبي، ثمّ الفتى، يقيم علاقات حسنةً مع أبناء عمومته وعماته وأقربائه، ولكنها لم تربطه بالعشيرة، ولم تلزمه تجنُّب الآخرين، ولا سيما الذكور حصرًا. فالعلاقات الاجتماعية مبتورة، وذات طابع ذكوري، والعلاقات بين الفتيان والفتيات، والشبان والشابات، والرجال والنساء، مدفوعة إلى الظل، ماعدا العلاقات "الشرعية" التي "تؤهل" الفرد الذكر "العضويةَ الاجتماعيةَ".

وكان ياسين يقيم علاقات مع أتراب من خارج عشيرته، ومع أولاد وفتيان مسلمين ومسيحيين، وكان بعض

[14] تمتد هذه المرحلة من انتسابه إلى حزب البعث إلى تركه الحزب الشيوعي ثمّ طرْده منه.

هؤلاء وأولئك أبناءٌ لأُسرٍ ميسورة أكثر من أسرته. وعلى الرغم من أنّ ثيابهم كانت أفضل من ثيابه، وتغذيتهم أفضل من تغذيته، فهو لا يشعر بدونية إزاءهم، وإنْ كان يتأثر بتربيتهم وسلوكهم، لأنّهم كانوا أكثر "تمدُّنًا" منه. وكانت جدته الأرمنية تصحبه إلى الكنيسة أحيانًا، وكان يذهب إليها وحده أحيانًا أخرى، فيحضر القداديس، ويستمع إلى التراتيل، ويتناول القرابين[15]. ولكنه كان يقف إلى جانب أولاد عمومته أثناء الخصومات؛ ما يعني أنّ العصبية العشائرية، بما هي رابطة طبيعية عميقة الغور، أقوى من سائر الروابط الأخرى، في مختلف المجتمعات، وأنّ خصائصها العميقة لا تظهر إلا في المنافسات والنزاعات.

إنّ العنصر الطبيعي "مباطن" للمدنية "مباطنة" اللاشعور للشعور واللاوعي للوعي، واللاعقل للعقل، ولا سبيل إلى رفعه كليًّا أو حذفه، لأنه في أساس المدني، وأساس الوضعي بوجه عام. والمدنية نأيٌ مطَّرد عن الروابط الطبيعية، وهي غير معصومة من التراجع أو الانتكاس. وأغلب الظنّ أنّ ياسين الحافظ كان ينأى بنفسه عن تلك الروابط الأولية، وعن أيّ علاقة رابطة مطَّردة، ومن بينها علاقة التحزب، على الرغم من أنّه كان يلتزم الأفكار والأهداف التزامًا عميقًا.

سيميز هذا النمط العابر من العلاقات علاقات الحافظ الاجتماعية والسياسية في بقيَّة حياته، وسيبنيها على الاحترام المتبادل، والثقة، والصراحة، والوضوح. فهو مغامر كأبيه، ولكنّ مغامرته في فضاء المعرفة، وهو أيضًا جوَّال لأنّ المعرفة تقتضي التجوال. يُضاف إلى ذلك أنّه محارب أو "مشاجر بالكليات"، على حدّ تعبير صديقه مرقص، وأنّه "صياد أفكار"، و"صاحب كيف"، و"رزين ومعتدل"[16]. وهو إلى جانب ذلك زوج محبٌّ ومتفهم ومتعاون، فقد سمعت مرارًا من زوجته، السيدة سلوى الحموي، أمّ هيثم، أنّه أب وصديق لابنه وبنتيه. ولا بد أنّ للسلوك المتسامح الذي خبره في طفولته أثرًا لا يخفى في شبكات علاقاته اللاحقة. أظن أنه كان متسامحًا، ولكنه لم يكن متهاونًا في الدفاع عن آرائه ونقْد خصومه.

ولعل أهمّ مشاركاته في الحياة العامة، في المرحلتين الإعدادية والثانوية، عدا عضويته في فرقة الكشافة، كانت في النادي الثقافي العربي الذي أُسِّس في أوائل الثلاثينيات، بحسب بعضهم، أو في أوائل الأربعينيات بحسب آخرين، في "الحويقة"، أو "العثمانية"، أحد أحياء دير الزور الجديدة آنذاك. وكانت تتردد على هذا

---

[15] الحافظ، ص 15.

[16] هذه الصفات هي التي وصف بها الحافظ أباه؛ إذ كان جنديًّا في الجيش التركي وصيادًا وجوالًا يعمل في صيانة الأسلحة، و"صاحب كيف"، ومحبًّا للأدب.. إلخ، انظر: الحافظ، ص 35.

الحيّ مجموعة من المثقفين والسياسيين المعروفين؛ من أمثال جلال السيد، أحد مؤسسي حزب البعث، وجمعة الساعي، وصالح العشاوي، وكان مقرّ ذلك النادي في منزل أحمد البطاح (من أهالي الميادين)[17]، وكان الحافظ مثابرًا على حضور المحاضرات والنقاشات في النادي، مستمعًا ومناقشًا ومحاضرًا[18].

تركت مشاركة الحافظ في النادي أثرًا في تكوينه الثقافي، فإلى جانب اهتمام الدكتور عبد الله الساعي به، أتاحت له مكتبة النادي وأنشطته الثقافية مادةً غنيةً. فقد قرأ في هذه المرحلة بعض أعمال طه حسين، وأحمد أمين، وأحمد حسن الزيات، ومصطفى صادق الرافعي، وتأثر بنظرية داروين في التطور، وبكتابات إسماعيل مظهر، علاوةً على الصحف، ومجلتي الثقافة والرسالة اللتين دأب في قراءتهما، وكتابات ساطع الحصري، وكتاب **الوعي القومي** لقسطنطين زريق، و**تاريخ الفلسفة** لأحمد الميمي، إضافةً إلى **تاريخ العلوم**. وشارك في التظاهرات، وفي إعداد مجلة الحائط "تجهيز الفرات" التي كتب فيها مقالات تعبِّر عن عاطفة قومية باكرة.

تزرع المشاركة المتواترة في التظاهرات جرثومة "السياسة" في الوعي، ولكنها في مستوى أعمق تحقّق اتصالًا ما بين الحياة الشخصية الخاصة والحياة العامة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الانضواء إلى حزب سياسي أو تنظيم مدني. فلقد طبعت الحركة الشعبية المناهضة للاستعمار الفرنسي والمناهضة للدكتاتورية بعد الاستقلال – وهي التي رنَت إلى مصر عام 1952 ثمّ التقطت شعلتها عام 1956 – جيلًا بكامله؛ هو جيل ياسين الحافظ. فالمشاركة في الحياة العامة، إذن، ليست وليدة نزوع فردي فحسب، بل هي أيضًا وليدة بيئة اجتماعية ومناخ سياسي هما من محددات طبيعة المشاركة نفسها وجدواها[19]. وقد شُكِّلت، في خضمّ تلك الحركة، نخبة ثقافية وسياسية ذات وعي مميّز.

يطرح التفكير في تلك الحركة اليوم افتراضًا مفاده أنّ وعي النخبة السورية شُكِّل بتأثير حوادث عربية، غير سورية غالبًا؛ منها الثورة الفلسطينية (1936 – 1939)، وثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق عام 1941،

---

[17] زبير سلطان، مقابلة شخصية أجراها محمد الحيجي، 18/ 1/ 2009، على الرابط:
http://www.esyria.sy/edeiralzor/index.php?p=stories&category=places&filename=2009051813102611

[18] هذا النادي غير "نادي ابن خلدون" الذي تأسس أواسط الخمسينيات، وكان منبرًا للفكر الاشتراكي، وضمّ في عضويته عبد الحميد الحافظ، وياسين الحافظ، وبديع الفياض، وكمال علوان. وكان مديره الإداري الفنان إسماعيل حسني. وقد أُغلق عام 1960، أيام الوحدة مع مصر، وصُودرت ممتلكاته، وسُجن عدد من أعضائه، منهم كمال علوان وإسماعيل حسني.

[19] يشير الحافظ في حديثه مع وضاح شرارة إلى أنّ اغتيال الملك غازي، هزَّ مدينة دير الزور حتى أنّ النساء ظللن يندبنه على مدى أسبوع. انظر أعماله الكاملة، ص 49.

ثمّ "نكبة فلسطين" وحرب 1948، وثورة 1952 في مصر، ثمّ حرب السويس عام 1956، والثورة الجزائرية عام 1954، وأعراس وحدة مصر وسورية (1958 – 1961)، وثورة تموز في العراق عام 1958، وتدخّل الجمهورية العربية المتحدة في لبنان عام 1958. كما شُكِّل ذلك الوعي بتأثير حوادث غير عربية؛ منها الثورة الفيتنامية، وثورات أميركا اللاتينية، ثمّ الصداقة مع الاتحاد السوفياتي ودول المنظومة الاشتراكية، وهو ما جعله، على الأرجح، وعيًا موسومًا بميسم رومانسي عميق.

من أجل ذلك، لا نجد في سيرة الحافظ اليومية والفكرية سوى أصداء خافته للحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية السورية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى معظم المثقفين السوريين اليساريين الذين كان شاغلهم الرئيس هو "الثورة العربية" و"الثورة العالمية".

1. القومية الرومانسية

أخذ ياسين الشاب، بتأثير أستاذه وصديقه عبد الكريم زهور، يتجه نحو السياسة المباشرة بدءًا من عام 1947؛ إذ يقول متذكرًا تلك المرحلة: "بعد الاستقلال جاء من القاهرة أستاذ فلسفة اسمه عبد الكريم زهور تحوّل بسرعة إلى صديق لي، وعقدت معه أوثق الصلات، منذ عام 1947 – 1948، **عام فلسطين**"[20]. وهذا الأستاذ طرح علينا مسألةً مهمة: السياسة وقد اكتسبت معنًى جديدًا، أو اتجاهًا جديدًا، قام على تجاوز معارضة الاستعمار، باعتبارها مسألةً تنتهي مع الاستقلال، إلى معارضة الحكم الوطني، أو الفئة الحاكمة الممثلة بالكتلة الوطنية. صحيح أنّ هذا كلّه حمل نزعةً رومانسيةً، قوميةً عربيةً، عنصريةً ومشرقيةً، لكنه طرح علينا معارضة الحكم في سوريا"[21].

لعل تأثُّر الحافظ بأفكار أستاذه دفعه إلى الالتحاق به ليشارك في "حرب الإنقاذ" في فلسطين عام 1948، وكان حينئذ قد ترك المدرسة وصار معلمًا. فقد اشترى مسدسًا وذهب إلى بيروت، فالجنوب اللبناني إلى بنت جبيل وصفد، إلى أن بلغ المعسكر، وقد كان فيه أستاذه عبد الكريم زهور الذي صرفه لأسبابٍ منها صغر سنّه.

[20] التشديد من عندنا، لإبراز دلالة التأريخ في الوعي والوجدان.

[21] الحافظ، ص 49.

بعد ذلك انتسب إلى حزب البعث عام 1949، بتأثير جلال السيد الذي كان على صلة بميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، واستخدم النادي لممارسات ثقافية غير مباشرة لمصلحة البعث، وأصدر مجلة "الثقافة"[22] التي كان يكتب فيها، من حين إلى آخر، كلّ من ميشيل عفلق، وصلاح البيطار، وجمال الأتاسي[23]. وقد أدّى النادي الثقافي دورًا مهمًّا في التمهيد لحزب البعث بدير الزور، ثمّ تحوَّل عام 1949، على الأرجح، إلى مكتب للحزب.

يقول ياسين في ذلك: "تبنى معظم أعضاء النادي اتجاه البعث الذي كنت أنا نفسي عضوًا فيه، ولعبت دورًا في بنائه، على الرغم من صغر سنّي. وبعد أن انتسبت إليه عند تشكيله عام 1949[24]، تحولت إلى كاتب في مجلة الثقافة يجمع مقتطفات من هنا وهناك ويضعها في صياغات جديدة. كنت أجمع كلمات ميشيل عفلق وأصحح نصوص المجلة. كما لعبت دورًا ثقافيًا بارزًا، وكنت واسع النشاط، وعملت في سائر المجالات وخاصة بين الشباب"[25].

كانت المدة التي قضاها الحافظ في حزب البعث قصيرةً؛ فهي لم تتجاوز سنةً واحدةً، وكانت الصلة بينه وبين جلال السيد يوميةً، سواء داخل الحزب أو في النادي. و"لم تكن فكرة الحزب بوصفه طليعةً واضحةً في البداية. وهي لم تتّضح إلا من خلال محاضرة ميشيل عفلق 'في ذكرى الرسول العربي' التي ألقاها في مدرج جامعة دمشق يوم 1943/4/5، ولمَّح فيها إلى طبيعة عمل الحزب ودوره، وأكد ضرورة التزامه برسالة الرسول العربي، وبيَّن ما يجب على الجيل الجديد عمله. كما أنّ القضية العربية لم تكن مطروحةً سياسيًّا، في الدير، ربَّما بسبب أسبقية الحزب الشيوعي في الانتشار بين المتعلمين، من أمثال ثابت العزاوي. ولكنّه كان على قدر من الوعي جعله ينتسب إلى الحزب الذي اعتبره 'ردًّا على المآسي التي عانتها الأمة بسبب بنيتها السياسية والقومية ووضعها العامّ، ومنه الوضع السوري الذي يجب تغييره'"[26]. وقد ألقى في تلك الفترة

[22] صدر منها أربعة وعشرون عددًا، بحسب معلومات تلقيتها من الصديق طارق ملا حويش المحامي من دير الزور.

[23] الحافظ، ص 67.

[24] ذكر الأستاذ طارق ملا حويش، استنادًا إلى مراجعه، أنّ النادي شُكِّل أوائل الأربعينيات (ربَّما عام 1942)، وأنّه أُغلق عام 1946، وكان الحافظ أصغر أعضائه سنًّا ومن أكثرهم نشاطًا. ويبدو أنه استأنف نشاطه أواخر الأربعينيات، كما يذكر الحافظ. فالمقصود أنّ منظمة دير الزور لحزب البعث شُكّلت عام 1949.

[25] الحافظ، ص 68.

[26] المرجع نفسه، ص 69.

محاضرات في النادي معظم أفكارها مستمدة من ميشيل عفلق.

كان انسحاب الحافظ، بعد أشهر قليلة من إقامته في دمشق (1950)، من حزب البعث انسحاب "انسلالٍ" – على الرغم من أنّ هذا الحزب صار أقرب إلى السلطة أو أقلّ بعدًا عنها – وبدأ يفرض نفسه على مسرح السياسة السورية. وقد انسحب من الحزب لثلاثة أسباب: أولها تأثُّره ببعض الكتب الماركسية، وخاصة كتاب **الاقتصاد السياسي** الذي درسه في الجامعة، وبعض الكتيبات؛ منها كتيّب **المادية التاريخية والمادية الجدلية** لستالين، وثانيها نقاشات جلال السيد في البرلمان وميله إلى المصالحة مع "البنية السياسية الحاكمة" وعودته إلى الأجواء العشائرية. وثالثها وضع الحزب الداخلي الذي بدا له أنه غير نضالي لشدة شبهه بنادٍ أو جمعيةٍ، وافتقاره إلى التماسك والانسجام[27].

2. الماركسية الرومانسية

إنّ مطالعة بعض الكتب "الماركسية" هي التي قادت الحافظ إلى الحزب الشيوعي عام 1955. فقد كان يعتقد أنّه من الضروري الانتماء إلى الحزب الماركسي، وأنه معارض تطارده الدولة وتنظر إليه بحقد، وأنّ خلفه المعسكر الاشتراكي الضخم "الذي يعمل من أجل تغيير العالم ولديه أداة التغيير؛ أيْ الجيش الأحمر"[28]. يُضاف إلى ذلك موقف الحزب من المشاريع الاستعمارية التي هددت سورية، وانخراطه في التيار الوطني، وأنّه صاحب براعة تنظيمية، وأنّ لديه عددًا كبيرًا من المتفرغين. لكنّه لم يمكث في هذا الحزب سوى سنة واحدة أيضًا؛ إذ غادره إثر المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي الذي عُدَّ انعطافًا في توجهاته الفكرية والسياسية، وقد ترجمت نتائج هذا المؤتمر في الحزب الشيوعي السوري تكريس التبعية للاتحاد السوفياتي وعبادة الفرد.

ما يلفت النظر، في تقييم الحافظ للحزب الشيوعي، رهانه على القوة العسكرية أداةً لتغير العالم، وهي رهان لم يتخلَّ عنها، على الرغم من الهزائم التي مُنيت بها الجيوش العربية ضدّ إسرائيل. ويتأكد ذلك من خلال تقييمه لحرب أكتوبر 1973، ورهانه على الجيوش العربية والحرب النظامية لتحرير فلسطين و"إزالة آثار

[27] المرجع نفسه، ص 76.

[28] المرجع نفسه، ص 80.

العدوان". فهل كان لبيئة دير الزور وثقافة الفروسية التي أشرنا إليها، ثمّ النزعة الرومانسية الثورية، ودور العسكريين في السياسة، ومنهم عبد الناصر، أثرٌ في ذلك؟ أم هل هي "عبادة القوة" الملازمة للعقيدة القومية، بما هي عقيدة علمانية محوَّلة من عقيدة دينية مشبعة بقيم "الجهاد" والبطولة والتضحية أو الشهادة وأمجاد الفتوحات؟[29] نميل أكثر إلى الاحتمال الثاني، ولا ننفي أثر ثقافة الفروسية، ولا سيما في مرحلة الشباب الرومانسية.

لقد راجت، في زمن الحافظ اتجاهات فكرية مختلفة، تناولت دور العسكريين في العالم الثالث وعلاقتهم بالمجتمع. وكان أحدها يرى، بتأثير ماكس فيبر، أنّ أحد بدائل التنمية السياسية والتحديث هو الأوليغارشية العسكرية العصرية، بالنظر إلى أنّ المؤسسة العسكرية هي الأكثر حداثةً وتنظيمًا في المجتمع، وأنّ العسكريين هم الفئة الطليعية من الطبقة الوسطى الجديدة. وكان تيار آخر يرى، وهو متأثر بالفكر السوفياتي، أنّ ضعف البرجوازيات الوطنية في مرحلة الإمبريالية حوّل مسؤولية التطور والتنمية في العالم الثالث إلى الدولة، من خلال "التطور اللارأسمالي" أو "رأسمالية الدولة"، فمن الطبيعي أن تُسمى الطبقة التي تسيطر على الدولة "برجوازية الدولة" التي يمثّل العسكر أحد أجنحتها أو فئاتها.

وكان ثمَّة تيار ثالث يرى أنّ "العسكر لا يمثّلون طبقةً، وأنّ الدور الذي يُعطى لهم كقوة ممثلة للطبقة الوسطى الجديدة وكقوة محدِّثة ومطوِّرة للمجتمع، دورٌ غير واقعي. فما العسكر إلا نخبة اجتماعية تعمل لمصلحتها الخاصة، وتوظّف من مختلف طبقات المجتمع، وتختار الأيديولوجية التي تناسب مصالحها وتديم هيمنتها وسيطرتها"[30]. ونحن نميل إلى هذا الاتجاه، ولا نرى وجهًا للاتجاهين الأولين، في سورية على الأقل؛ إذ تحوّل الجيش إلى قوّة همجية تفتك بالشعب وتدمِّر الوطن.

أمّا الأسباب التي جعلت الحافظ يترك الحزب الشيوعي (ثمّ يُطرد منه)، فكانت لها عواقب أثَّرت في مسيرته، وفي حياة الحزب نفسه. فعام 1956 استُدعي إلى الخدمة العسكرية الاحتياطية، إثر العدوان الثلاثي على مصر، والتقى في حلب إلياس مرقص الذي كان عضوًا في الحزب الشيوعي، وقد وصفه ياسين بأنه من أكثر أعضاء الحزب ثقافةً ومعرفةً بالماركسية، ومع ذلك لم يتعدَّ موقعه في الحزب موقعَ عضوِ خليةٍ، لأنّ

---

[29] وليم هارت، **إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة**، ترجمة قصي أنور الذبيان (أبوظبي: كلمة، 2011)، ص 33.

[30] خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي: دراسة بنائية مقارنة**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 136 - 138.

خالد بكداش لم يكن يحب المثقفين.

وفي حلب بلور ياسين وإلياس رؤيةً لما ينبغي أن يفعله الحزب في ضوء قرارات المؤتمر العشرين، تضمَّنت المطالبة بدمقرطة الحزب، ووضْع برنامج جديد يكون بدلًا من برنامج 1948، واتخاذ موقفٍ أكثر تحديدًا وإيجابيةً من الوحدة العربية وموقف واضح وغير استفزازي من القضية الفلسطينية، ومن الاستقلالية الفكرية والأيديولوجية عن السوفيات[31].

في هذه الأثناء، كان إلياس مرقص يتابع ما يجري في الاتحاد السوفياتي من خلال المجلات الأجنبية التي كانت تصله من مجلة الجندي التي كان يعمل بها، إضافةً إلى موقف الحزب الشيوعي الإيطالي بزعامة تولياتي من الاتحاد السوفياتي. ويذكر الحافظ أنّه هو مرقص، تأثرًا بكتاب تولياتي **النهج الإيطالي نحو الاشتراكية**، وبموقف الحزب الشيوعي الإيطالي؛ إذ يقول: "صحيح أنّ معلوماتنا عن توجهات الحزب الشيوعي الإيطالي لم تكن دقيقةً إلا أنه كانت لدينا معلومات عامة حولها، اجتذبتني أنا بالذات، فهمت منها أنّ هناك فرقًا بين الحزبين الشيوعيين الفرنسي والإيطالي، وعلمت أنّ الأول بقيَ مواليًا للسوفيات، بينما ابتعد الثاني عنهم"[32].

نقل الحافظ هذه الرؤية المشتركة إلى منظمة دير الزور فحظيت بموافقتها، وكُلِّف هو ورفيق آخر (عبد الحميد الحافظ) بالذهاب إلى دمشق لمناقشة اللجنة المركزية في ما توصَّلت إليه. وفي دمشق قابلهم كلّ من خالد بكداش، ونقولا شاوي، وموريس صليبا، ودانيال نعمة. وعرض ياسين مطالب المنظمة، لكنّ أعضاء اللجنة المركزية تجاهلوا المطالب، وانبروا يدافعون عن خالد بكداش، ويؤكِّدون تعلّقه القوي بالديمقراطية وموافقته على مقررات المؤتمر العشرين، وقد نفى بكداش وجود أزمة في الحزب، وقال إنّ الحزب صديق للسوفيات وليس تابعًا لهم، وإنّه سينظر في مسألة النظام الداخلي.

فَهِمَ الحافظ من ردّ القادة أنه بات متهمًا، وأنه ارتكب كبيرتين لا يُسمح لأحد بارتكابهما هما التشكيك في خالد بكداش، والتشكيك في السوفيات. فلم يلبِّ دعوة اللجنة المركزية إلى لقاء آخر، بل عاد إلى الدير، ثم إلى الرقة ليناضل في صفوف الحزب من أجل رؤيته.

---

[31] الحافظ، ص 88.

[32] المرجع نفسه.

سوف تنمو "صخرة الحزب" عام 1972، وتشقّ بانشقاق كتلة رياض الترك التي كانت تُعرف باسم "الحزب الشيوعي السوري – المكتب السياسي" أو "جماعة المشروع"، إشارةً إلى مشروع البرنامج السياسي الذي كان موضوع الخلاف وسبب الانشقاق. يقول الدكتور فؤاد حرب في هذا الصدد: "على الرغم من أنّ الأفكار التي زرعها الحافظ ومرقص في صفوف الحزب الشيوعي قد أثمرت في 'مشروع البرنامج' إلا أنني كنت أشعر بأنه أقرب إلى التيار الناصري من تيار الحزب الشيوعي ممثلًا بجماعة المشروع أو ما سُمِّيَ بالمكتب السياسي، وخاصة في أثناء المناقشات التي كانت تجري بين جمال الأتاسي ورياض الترك وياسين"[33].

ويمكن أن نردّ موقف الحافظ إلى رهانه على الكتلة الناصرية، المدينية، المنغرزة في متن الأمة. وتجدر الإشارة إلى أنّ وعيه القومي الرومانسي، وموقع الأمة العربية والقومية العربية في مركز هذا الوعي، كانا العاملين الحاسمين في تطلعه إلى ماركسية تتكيف مع مشروع نهضة الأمة ووحدتها واستعادة مجدها التليد؛ أيْ إنّه كان يتطلع إلى نظرية ثورية للحركة القومية العربية والوحدة العربية. لكنّ واقع الأمر أنّ تأثير القومية المقترنة بعقيدة دينية ضرورة أشدّ دومًا من تأثير النظريات الحديثة والأفكار المجردة، ولا سيما إذا كانت، بتعبير الحافظ، "برانيةً" أو بمنزلة "مستشار خارجي" فحسب.

تلك هي أهمّ عقابيل ما يسمى "التربية القومية" والتلقين الأيديولوجي. ويبدو لنا أنّ الحافظ كان واعيًا بذلك حين وصف قومية البرجوازية الصغيرة، أو قومية البعث، بأنها "مشرقية وعنصرية"؛ وهو ما دفعه، على الأرجح، إلى تمييز قومية عبد الناصر ونزوعه الوحدوي. ومن ثمّة، سوف يبدأ تمييزَ قوميته بمضمونها الديمقراطي شيئًا فشيئًا، وإعادةَ بناء مفهوم الأمة، بوصفها منظومة علاقات ذات محتوًى اجتماعي – اقتصادي، وثقافي، وسياسي، وأخلاقي، ينسجها التطور التاريخي. وهكذا، سوف تختلف رؤيته تجاه التراث واللغة والتاريخ.

[33] فؤاد حرب، مقابلة شخصية، 15 / 5/ 2014، والجدير بالذكر أنّ الدكتور فؤاد حرب قد عايش الحافظ عن كثبٍ، في قيادة حزب العمال الثوري العربي، وأنّه أجاب عن أسئلتي خطيًّا، وأنّ إجاباته محفوظة لديّ.

الرومانسية والمنطق السجالي (1956 – 1965)

يمكن القول إنّ جذوة الرومانسية القومية المشربة برومانسية اشتراكية ماركسية لينينية مصحَّحة بنزْع شوائب الستالينية، لم تخمد في نفس الحافظ، بل لعلها ازدادت توهجًا في عهد الوحدة بين مصر وسورية (1958 – 1961) وقد عدّها، كما عدّ الناصرية كذلك بوجه عام، مشروع "نهضة عربية ثانية"، فلا أفق لنهضة قومية إذا لم يكن مضمونها اشتراكيًّا، ولا سبيل إلى الاشتراكية سوى سبيل الوحدة العربية.

تلك هي الإشكالية التي حكمت وعي الحافظ في الفترة 1956 – 1967 وتمخضت عن رؤية ماركسية عربية، أو مشروع تعريبٍ للماركسية استدعى نقْد الأيديولوجية القومية التقليدية والتقليدية الجديدة من جهة، ونقْد الماركسية الستالينية أو "الماركسية المسفيتة" من جهة أخرى، من دون أن يتنبه لأنّ تعريب الماركسية مثل سَفْيَتَتها أو رَوْسَنَتها. ولعل المنطق الحجاجي أو السجالي مع البعثيين من ناحية، ومع الشيوعيين من ناحية أخرى، حجب عنه ذلك. وينبغي أن نشير، في هذا السياق، إلى أنّ المنطق السجالي ملائم للرومانسية الثورية، وملازم للوعي الأيديولوجي أيضًا.

رأى الحافظ أنّ الثورة العربية بعد الانفصال قد دخلت مرحلةً حرجةً، وأنّ الأطر السياسية التي تصدَّت لقيادة الجماهير اهترأت وصارة رثَّةً؛ فلا بد من بناء "يسار جديد" يلتزم "خط الجماهير"، ويستلهم جوهر الماركسية وروحها العامة وتراثها الثوري[34]. ومن منظور اليسار الجديد، رأى أنّ أزمة الثورة العربية تكمن في قيادة البرجوازية الصغيرة لحركة الثورة العربية، فلا بدّ من نقْد هذه البرجوازية، ممثلةً بحزب البعث العربي الاشتراكي، وقيادته المدنية ممثلةً بميشيل عفلق، وأكرم الحوراني، وصلاح البيطار، وجلال السيد، ولا بدّ من دحض فكرها ممثلًا بفكر ميشيل عفلق[35].

يقول الحافظ: "لقد علَّمت التجربة النضالية العربية أنّ النضال الوحدوي إمّا أن يأخذ اتجاهًا اشتراكيًّا ديمقراطيًّا، وإمّا أن يبقى يدور في طريق مسدود تتعاوره الانتصارات المجوفة الملغومة المهزوزة والتراجعات

---

[34] الحافظ، ص 103.

[35] يلفت النظر تجاهل الحافظ لزكي الأرسوزي، وهو من أهم منظِّري البعث، والعزوف عن نقد ساطع الحصري منظِّر القومية العربية المشرقية، في حين وضع إلياس مرقص كتابًا خاصًّا في نقد الحصري. انظر: إلياس مرقص، **نقد الفكر القومي**، ج 1 (بيروت: دار الطليعة، 1966).

السريعة السهلة (...) لم يعُد كافيًا وصحيحًا الركون إلى قيادة البرجوازية الصغيرة للنضال الوحدوي. لقد خانه قسم منها، والقسم الآخر يريد أن يجعله ترسًا لمصالحها الطبقية، لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلةً لا للمساهمة في النضال الوحدوي فحسب، بل لقيادته وتعبئة الجماهير العربية خلفها، بغية اقتحام حصون التجزئة (...) الطريق الاشتراكي إلى الوحدة لم يعُد مجرَّد حرصٍ على مضمونها الاشتراكي فحسب، بل أصبح ضمانًا لجدية النضال الوحدوي وجدواه"[36].

لقد استنتج الحافظ أهلية الطبقة العاملة لقيادة النضال الوحدوي، بدلًا من خيانة قسم من البرجوازية الصغيرة لهذا النضال واتخاذه درعًا للمصالح الطبقية الضيقة بالنسبة إلى قسم آخر، بغضّ النظر عن الأوضاع العيانية للطبقة العاملة (العربية). فلم ينظر إلى الفئات الوسطى من زاوية سوسيولوجية، بصفتها الفئات الأوسع، أو الأكثر عددًا، والأكثر تأثيرًا في الحياة الثقافية والسياسية، بل نظر إليها من زاوية سياسية خالصة. وهي بموجب هذه النظرة، "ضيقة الأفق، انتهازية ومتذبذبة، وأنانية لا ترى سوى مصالحها المباشرة، يميل أفرادها إلى الخلاص الفردي، وفكرها تلفيقي هجين ومنهجه التأويل والحدس والتقريب"[37].

ولكي يسوّغ قيادة الطبقة العاملة للثورة العربية، ينبغي أن ينفيَ الطابع البرجوازي عن القومية العربية، وهذا غير ممكن إلا إذا كانت شروط ولادة القومية العربية مختلفةً عن شروط ولادة القوميات البرجوازية الأوروبية. والقومية العربية لم تولد في السوق البرجوازية، بل في خضمّ الكفاح ضدّ الاستعمار الأوروبي. وهذا يقتضي نقد "النظرية الستالينية في القومية التي تعطي العامل الاقتصادي أهميةً حاسمةً. وإنّ تفنيد ذلك لأمرٌ سهلٌ؛ لأنّ وحدة سورية ومصر تحقّقت على الرغم من عدم وجود اقتصاد مشترك. كما أنّ البرجوازية الوطنية العربية لم تحتضن وحدها دعوة الوحدة، بل احتضنتها جميع الفئات الشعبية المعادية للاستعمار، وهذا هو الطابع الجماهيري والشعبي الذي يميز القومية العربية عن القوميات الأوروبية"[38]. وينتج من ذلك أنّ الوحدة العربية لا تخضع لقوانين الواقع الموضوعي المستقل عن الرغبات والإرادات فحسب، بل تحتاج إلى العامل الذاتي الذي يمكن أن يُعوِّض ضعف العامل الموضوعي أو قصوره، ويتجلى العامل الذاتي في الطليعة الثورية.

---

[36] الحافظ، ص 106.

[37] المرجع نفسه، ص 121 وما بعدها.

[38] المرجع نفسه، ص 110.

يبدو الطابع السجالي الذي أشرنا إليه، بخصوص مجادلة الشيوعيين، واضحًا في مقالة الحافظ: "القومية العربية لم تولد في السوق الرأسمالية" التي نشرها عام 1958، وهي متعلِّقة بنظرية ستالين في الأمة، ودور العامل الذاتي في الوحدة العربية، وبمقولة "الشعوب العربية المترابطة" التي رأى أنها "تُقوِّي أيديولوجية التجزئة"[39]. ويتّضح ذلك الطابع أيضًا في مقالته "خصائص الحركة القومية العربية" التي نشرها في مجلة الثقافة بدمشق عام 1958، والتي خلص فيها إلى أنّ "القومية العربية ذات طابع أممي، وهي حركة ديمقراطية معادية للإقطاع، وأنّ التطور الواقعي للنضال القومي آخذ بالسير فعلًا في طريق التحول إلى نضال ذي أفق اشتراكي"[40].

أحسبُ أنه أراد معارضةَ الأممية البروليتارية بأممية القومية العربية (بحُكم طابعها الشعبي المفترض، وربما بحُكم أممية الإسلام، بما هو الرسالة الخالدة للأمة العربية) ومعارضةَ أيديولوجية البعث، بتأكيد الطابع الديمقراطي للقومية العربية والثورة العربية المعادية للاستعمار والإقطاعية. وعلى الرغم من تجاوز مقولة البرجوازية الصغيرة، فإنّ بقاياها ظلت معلّقةً بثنايا منظومته الفكرية في صيغة الإنتلجنتسيا، وهي نخبة الفئات الوسطى، وصيغة الطليعة الثورية التي أثبتت التجارب في أكثر من مكان أنّ قوامها من البرجوازية الصغيرة أو الفئات الوسطى.

حرص الحافظ في هذه المرحلة على بلورة رؤيته القومية ذات المضمون الاشتراكي الديمقراطي الثوري، على نحوٍ مضادٍّ لأيديولوجية البعث التي وضعها بعنوان أيديولوجية البرجوازية الصغيرة. وأكد تلازم النضال القومي والنضال الاجتماعي، وإمكان تحوُّل الثورة الديمقراطية إلى ثورة اشتراكية، إذا قادتها الطبقة العاملة العربية وطليعتها الثورية. وكان يشير إلى أنّ البرجوازية الصغيرة يمكن أن تقود الثورة الديمقراطية التي قوامها مناهضة الاستعمار والإمبريالية، وإلى تصفية الإقطاع والتصنيع الثقيل. ولكنّ تلك البرجوازية لا تستطيع تجاوز هذه الحدود؛ ما يؤدِّي إلى بروز التناقض بينها وبين الطبقة العاملة التي لها مصلحة جذرية في الثورة الاشتراكية. وكان تطور الثورة المصرية نُصب عينيه، على الصعيد السياسي، حتى بعد انفصال شطري الجمهورية العربية المتحدة؛ لذلك التزم موقفًا ثابتًا إزاء الناصرية هو موقف "التحالف مع النقد".

39 المرجع نفسه، ص 109 – 112.

40 المرجع نفسه، ص 112 – 119.

يبدو أنّ الحوادث التي وقعت في الفترة 1956 – 1965، وهي: حرب السويس عام 1956، ومشروع حلف بغداد عام 1955، ومشروع أيزنهاور (فراغ الشرق الأوسط)، وحوادث الأردن عام 1957، والوحدة السورية المصرية عام 1958، وثورة 14 تموز 1958 في العراق، واستقلال الجزائر عام 1962، وانفصال سورية عن مصر عام 1961، وانقلاب 8 آذار 1963، وعقْد المؤتمر القومي السادس لحزب البعث عام 1963، والمؤتمر السابع الاستثنائي عام 1964، وتشكيل البعث اليساري، ثمّ حزب العمال الثوري العربي عام 1965، كانت ذات أثر كبير في تعميق رؤيته الماركسية فكريًّا، وفي تأكيد رهانه السياسية على عبد الناصر والناصرية. وكانت أول بوادر هذه الرهان مقالته التي ردَّ فيها على أكرم الحوراني، وهي بعنوان "فلسطين بين الثرثرة الديماغوجية والواقعية الثورية"، عام 1962، ودراسته المستفيضة التي تتعلّق بالثورة المصرية، والتي كان عنوانها "دراسة سياسية نقدية للتجربة الجديدة في القطر المصري" عام 1962 أيضًا[41].

في أواخر هذه المرحلة الرومانسية، امتشق الحافظ سلاح النقد، وليس هذا السلاح هوًى في الرأس، بل هو رأس الهوى، بتعبير ماركس، وأدار ظهره للسجال والمجادلة. فنقَد البرجوازية الصغيرة ليؤسس، تجاه أيديولوجيتها، قطيعةً معرفيةً وأخلاقيةً. ونقَد التجربة المصرية، مبيِّنًا إيجابياتها وسلبياتها، ونقَد الماركسية المُسَفْيَتة لتأسيس رؤيته ليسار جديد، ونقَد دور العسكر في السياسة مبيِّنًا مزاياه ومثالبه، محذِّرًا من عواقبه، على الرغم من أنّ "المنطلقات النظرية" كانت سلاحًا ماضيًا بيد العسكر وواجهتهم المدنية.

تعريب الماركسية

يقتضي تصفية أيديولوجية البرجوازية الصغيرة، القومية – الاشتراكية التي تناقصت سمعتها وفقدت بريقها وقوّة تأثيرها من حركات الطليعة الاشتراكية تعريب الماركسية؛ لأنّ "المسائل التي تواجه التطور الثقافي العربي لن تجد لها حلًّا جاهزًا في الموضوعات الماركسية الكلاسيكية"[42]. وتعريب الماركسية يعني "تحقيق اندماجها في حركة الجماهير العربية خلال الممارسة الثورية، ولكنّ هذا الأمر لا يجوز أن يدفع إلى إسقاط النظرية العامة للماركسية وعدّها هامشًا أو مستشارًا أجنبيًّا.

---

[41] المرجع نفسه، ص 173 – 226.

[42] المرجع نفسه، ص 322.

إنّ تعريب الماركسية سيتمّ عبر تطبيق النظرية العامة للماركسية على الواقع العربي وتفاعلها معه. وإنّ نظرية العمل الثوري العربي هي وليدة اندماج الماركسية في حقائق المجتمع العربي الخاصة الملموسة خلال النشاط الثوري"[43]. وهذا "ينفي وجود نظرية جاهزة ونهائية"[44]. و"في مواجهة الواقع العربي الذي يشلّه التخلف الثقافي والاجتماعي، الغارق في ظلام السِّحر والوهم والغيبيات، يصبح التأكيد على الجانب العلماني من الماركسية ضرورةً لا بد منها لمواجهة هذا الواقع مواجهةً شاملةً"[45].

سيظل الحافظ وفيًّا للعلمانية المتصلة بذكريات طفولته وشبابه، مؤكدًا أنها واجبة على العرب وجوب الثورة الديمقراطية، وأنّ هذه الثورة ذات جذر علماني أساسًا، وأنّ القومية الحديثة أو الوطنية – ولا فرقَ – هي تعبيرها السياسي، وأنّ المواطنة هي شكل ممارستها. وهكذا يُسجَّل للحافظ طرحه الباكر للعلمانية واقترانها بالمجتمع المدني والديمقراطية.

هذه بعض مسوغات تعريب الماركسية التي تبدو إمّا محاكاةً لللينينية، وإمّا نتيجةً للتأثر بالشيوعية الأوروبية، ولا سيما الإيطالية، وإمّا نتيجةً لنقد دوغمائية الأحزاب الشيوعية، وإمّا نتيجةً لجميع ذلك كلِّه. وفي وقت لاحق سيتحدث الحافظ عن تصالح قوميته وماركسيته، وهو معنى آخر لتعريب الماركسية؛ أيْ إنّ نظرته إلى القومية غدت ماركسيةً، ونظرته إلى الماركسية غدت قوميةً.

نتساءل: لمَ هذه الإشارة في سيرته الفكرية إلى تصالح قوميته وماركسيته[46]؟ أليس سببها أنّ القومية والماركسية كانتا لا تزالان، في وعيه، "كيانين" كلّ واحدٍ منهما مستقلّ عن الآخر؛ أيْ ينتميان إلى عالمين مختلفين، بل ينتميان إلى حقلين مختلفين؟ ألا تنمّ هذه المصالحة على قلق معرفي ووجداني؟ وإذا كانت المصالحة تعني "تسويةً" ما، فأيّ الكيانين سيقدِّم تنازلات ضروريةً للآخر؟

ألم يكن حريًّا بنقْد الماركسية السوفياتية، أو المُسَفْيتة، أن يُفضيَ إلى نقد ماركسية ماركس ذاته، فضلًا عن الماركسية اللينينية، وأن يذهب مع العروي إلى أنه لا وجودَ لنظرية نهائية؟ ربَّما لم يفكر الحافظ ومرقص في هذا الأمر؛ لأنهما اتفقا على ما سُمِّيَ "تعريب الماركسية"، على نحوٍ مَا "فَتْنمها" الفيتناميون و"صيَّنها"

[43] المرجع نفسه.

[44] المرجع نفسه، ص 323.

[45] المرجع نفسه، ص 323.

[46] المرجع نفسه، ص 690.

الصينيون و"كوَّرها" الكوريون. لِمَ لا يمكن القول، على القياس نفسه، بتعريب الليبرالية، أو الوجودية، أو الكانطية، أو الهيغلية، أو الداروينية مع أنّها لدى ذوي النزعة العرقية، أو النسليَّة، معرَّبة اجتماعيًّا على نحوٍ ما؟ هل يمكن أن يكون هذا المسكوت عنه أحد مصادر القلق والتوتر في نفس الحافظ، وممّا يمكن أن يفتح الباب لتخليات أخرى، بعد أن تخلَّى عن أيديولوجية البعث والماركسية الستالينية الدوغمائية؟

تتلخص الإشكالية التي كانت تقلق الحافظ، في مآل مُمْكن للتعارض "الجدلي" بين القومية والماركسية يُفترض أن ينتج منه تركيب جديد ليس قوميًّا خالصًا ولا ماركسيًّا خالصًا أيضًا. وهذا يعني التخلِّي عن الحدَّين الأوليين؛ أي عن القومية والماركسية معًا. فما طبيعة هذا المُركَّب المُمْكن؟ أهو قومية اشتراكية أم اشتراكية قومية؟

إنّ الإمكان الأول يُفضي إلى نوع من النازية الجديدة. وأمَّا الثاني، فهو يُفضي إلى نوع من الستالينية الجديدة، على أنّ الحافظ يرفض هذين الأمرين سياسيًّا وأخلاقيًا. ويؤكّد ذلك نقدُه للماركسية المُسَفْيَتة وشعوره بالخديعة بعد انكشاف جرائم ستالين، ونقدُه للقومية ولا سيما في صيغتها المشرقية العنصرية.

نفترض أنّ الحافظ فكَّر في ذلك كثيرًا، وتراءى له مخرج ملائم من المأزق الفكري والأخلاقي، هو المخرج الديمقراطي الذي أخذ ينسلُّ إليه انسلالًا، (بعد تنظير مكرور للديمقراطية الثورية، ونظرية الاجتماع والتحول اللينينية[47])، من دون أن يتخلى عن ثلاثة أقانيم هي؛ القومية بصيغتها المحدثة، والماركسية اللينينية المنقَّحة من شوائب الستالينية، والطليعة الثورية. ويُضاف إلى ذلك، التحالف الثابت مع عبد الناصر والناصرية[48]، ومع الاتحاد السوفياتي سياسيًّا، على الرغم من أنّ هذا التحالف ليس أقنومًا؛ إذ دعا الحافظ في أواخر أيامه إلى "إخراج المشروع القومي الديمقراطي العربي (ربما على طريقة الحياد الإيجابي) من دائرة الصراع بين الدولتين الكبريين، الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي"[49].

ما سميناه تعارضًا جدليًّا بين القومية والماركسية، حريٌّ ألَّا يكون تعارضًا أو جدليًّا، بل هو تقابل بين

---

47 اجتماع الثورتين الديمقراطية والاشتراكية، بقيادة البروليتاريا الثورية، على أنْ تحلّ الثورة الاشتراكية مسائل الأولى وتنجز مهماتها.

48 ظلّ الحافظ يرى في الناصرية علمًا دالًّا على "محاولة النهضة العربية الثانية"، حتى آخر أيامه.

49 كانت هذه إحدى المقولات التي اعتمدها حزب العمال الثوري العربي، بفضل ياسين الحافظ، بعد أن صار ينظر إلى الاشتراكية على أنها أفق الثورة القومية الديمقراطية. وصارت مقولة "الثورة القومية الديمقراطية ذات الأفق الاشتراكي" مقولةً أساسيةً في أدبيات الحزب. وقد كان الكاتب عضوًا في قيادة الحزب.

"أدلوجتين" يُراد لكلّ منهما أن تكون "أدلوجةً" سياسيةً. والتصالح بينهما يحمل المخاطر التي أشرنا إليها. وقد انطلق نقدنا لهذا التصالح من جذر المشكلة المحرجة؛ أيْ من تسييس الفِكر وتسييس العِرق واللغة والتاريخ، إذ رأينا في هذا النوع من التسييس ما يشبه تسييس الدين، لدى الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الأخرى، المعتدلة والمتطرفة على السواء؛ لأنّ التطرف والاعتدال يمكن أن يتبادلا المواقع، ويتحوّل كلّ منهما إلى الآخر، وهكذا هي الأيديولوجيات "العلمانوية".

لم يكن المطلوب التخلي عن القومية، أو التخلي عن الماركسية، أو المصالحة بينهما، بل كان الكفّ عن تسييسهما وتحزيبهما، والنظر إلى السياسة من منظور ديمقراطي بوصفها فاعليةً مجتمعيةً لا تسمح لأيّ طليعة ثورية أن تنوب عن الشعب، ولا سيما أنّ كلّ جماعة سياسية بوسعها أن تسمِّيَ نفسها طليعةً ثوريةً، وتدَّعي الأحقية في الكلام باسم الشعب أو باسم الجماهير. لذلك رأينا أنّ الحافظ ارتقى بالفكر القومي إلى ذروة لم يعُد ممكنًا معها سوى الانتقال إلى فضاء ديمقراطي أو النكوص إلى العنصرية[50].

هذا النكوص هو ما نعيشه اليوم أو جذر ما نعيشه؛ ذلك أنّ العنصرية هي مضمون الأصولية دينيةً كانت أو قوميةً أو ماركسيةً، والإرهاب هو شكلها الاجتماعي والثقافي والسياسي. وإنّ الانتقال إلى الفضاء الديمقراطي يتطلب ما سميناه تخلِّيات ممكنةً، مهَّد لها الحافظ بامتياز، ولكنه لم ينجزها، ولا يزال إنجازها منوطًا بجدول أعمال الفكر العربي.

سيجد التصالح بين القومية والماركسية ترجمته العملية في التيار اليساري في حزب البعث، أو ما سُمِّي "البعث اليساري"، إثر المؤتمر القومي السادس الذي انقسم على وثيقة صاغها الحافظ وجمال الأتاسي، عُرفت باسم "المنطلقات النظرية"، حلّت فيها الاشتراكية العربية محلّ الاشتراكية العلمية، وأقرَّها المؤتمر.

لكنّ الانقسام ما لبث أن انفجر، فاستدعى ذلك عقْد مؤتمرين قوميين استثنائيين في وقت واحد، وتمخض البعث اليساري، بعد المؤتمر القومي السابع الاستثنائي، عن حزب العمال الثوري العربي. كما تُرجم إلى محاولات جبهوية بين القوميين والشيوعيين عام 1969، لم تنجح إلا على يدي حافظ الأسد عام 1971، لكنّ حزب العمال الذي كان الحافظ يحتل فيه موقعًا قياديًّا، لم ينضوِ إلى تلك المحاولات. ثمّ تُرجم الانقسام

---

[50] جاد الكريم الجباعي، **وردة في صليب الحاضر: نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية** (بيروت ودمشق: دار الفرات/ بيترا، 2008)، ص 238.

عام 1980 إلى التجمع الوطني الديمقراطي المعارض الذي ظلّ فيه الماركسيون والقوميون مثل الزيت والماء، كما هو الشأن في "الجبهة الوطنية التقدمية"؛ بسبب حرص الفريقين على تسييس القومية وتسييس الماركسية. وقد كان الحافظ يحثُّ قادة الحزب الشيوعي (المكتب السياسي)، والدكتور جمال الأتاسي الأمين العامّ للاتحاد الاشتراكي العربي، على التقارب.

من الرومانسية إلى الواقعية الثورية (1965 – 1970)

إنّ وصف بدايات تفكير الحافظ بالرومانسية، لا يقلل من شأنها. فالبدايات النظرية غالبًا ما تنطوي على نهاياتها المنطقية. كما أننا نضمِّن الرومانسية معنًى إيجابيًّا وقيمةً إيجابيةً، على خلاف من يعدُّها صفةً تنتقص من قيمة الموصوف وتحطُّ من شأنه. فقد كانت الرومانسية أساسًا لمنظومات فكرية مختلفة، منها الماركسية ذاتها حين تتحدث عن "الانعتاق الإنساني"، و"حذف جميع أشكال الاغتراب"، فضلًا عن حديثها عن اضمحلال المجتمع المدني والدولة السياسية، وتدشين تاريخ الإنسان، وانتهاء التاريخ إلى الشيوعية. وقد ميّز الحافظ بين الحلم والوهم، وكلاهما حقيقتان بشريتان، تمييزًا أعلى من شأن الأول، ولو أنّ الرومانسية قد خبت كليًّا في نفسه عندما راودته فكرة الانتحار حين اتضحت هزيمة حزيران/ يونيو 1967.

مادمنا نتحدث عن سيرة ليست حكايةً، وليست تأريخًا لمرحلة إلا من جانبها الخفي، وليست عرضًا متسلسلًا لحياة صاحبها، على طريقة "ولد عاش ومات"، فلا بد من الوقوف على بعض العوامل الأولية الحاسمة في تشكّل الوعي العلماني الديمقراطي الإنسانوي للحافظ، ومن أبرزها:

- تصور بسيط ومتسامح للمعتقد الإيماني الإسلامي المنزوعة عنه قشرته الصوفية. وقد ساهم في بناء هذا التصور أبوه وأمه والشيخ سعيد العرفي. فالشيخ إصلاحي النزعة، والأب والأم أقرب إلى اللامبالاة والتسامح في ما يتعلق بالطقوس الدينية.
- تصالح رجال الدين مع الانتداب الفرنسي، ومنهم الشيخ العرفي، أثار في نفسه شكوكًا متعلقةً بصحة المعتقد الإيماني، إذ أدار ممثلوه ظهورهم للقضية الوطنية والتماسك الأخلاقي في آنٍ واحدٍ.
- أثر الثقافة الحديثة بوجه عامّ والمعرفة العلمية بوجه خاص. ومما يدعو إلى الإعجاب قوله: "بيد أنّ نَفَسًا ما دينيًّا لا يخلو من تلاوين صوفية، واعيًا أو غير واعٍ، بقيَ هاجسًا يؤثِّر في وجداني

الأخلاقي الذي سرعان ما وجد في بعض القيم والمُثل السياسية الجديدة دعامةً له: الالتصاق بمصالح الشعب والتعلق بيوتوبيا تنشد انقلابًا كاملًا في الحياة، والثقة العالية بالنفس"[51]؛ ما يعني أنّ الأخلاق هي الأخلاق مهما تنوعت مصادرها أو اختلفت.

إنّ الروح الأخلاقية في الدين هي الروح الإنسانية الكونية القابلة للتحقّق في الواقع، وقد تحقّق منها ما يبعث أملَ زيادةِ تحققها. وهذه الروح ليست إسلاميّةً، أو مسيحيةً، أو يهوديةً، أو بوذيةً، أو هندوسيةً، أو كونفوشيةً، أو طاويةً، أو وثنيةً، بل هي إنسانية فحسب. وذلك ممّا جعل السياسة في رؤية الحافظ مقترنةً بالأخلاق؛ أي بالاستقامة والنزاهة والشجاعة والصدق مع الذات، ومع الآخرين. وهذا، في رأينا، ما أبعده عن "دسائس "السياسة"، وضغائنها، وتكتيكاتها، وتواطؤاتها، سواء كان ذلك في الأحزاب أو في السلطة؛ لاقتران الالتزام السياسي والحزبي في وعيه بالالتزام الأخلاقي والوضوح والصراحة.

إنّ من يقرأ سيرة الحافظ الفكرية يلمح سلسلةً من التخلّيات؛ ومن بينها التخلي عن العلاقات العشائرية، ولا سيما بعد إقامته في دمشق، حتى أواسط الستينيات وزواجه، ثمّ إقامته في بيروت، فباريس، فبيروت، والتخلي عن المعتقد الديني الطقوسي، والتخلي عن "المعتقد الإيماني القومي العربي"، والتخلي عن المعتقد الماركسي الدوغمائي والمُسَفْيت، والتخلي عن حزب البعث والحزب الشيوعي، والتخلي عن طلب الثروة والسلطة والجاه.. إلخ. هذه حياة فكرية ووجدانية صاخبة في أعماقها، مفعمة بالتوتر، قلقة أشدّ ما يكون القلق، إذ لا نستطيع أن نتخلى عن شيء ألفناه من دون أن نعانيَ قليلًا أو كثيرًا، ولا سيما أنّ الكثيرين يرون أنّ تطور الفكر واعتماد أفكار جديدة "خيانة للمبادئ" والثوابت الوطنية والقومية.

انسحب الحافظ من حزب البعث عام 1950، ثمّ عاد إليه، بل إنه عاد، على الأرجح، إلى التعاون والتنسيق مع بعثيين يساريين كانوا واجهةً مدنيةً للجنة العسكرية[52]، ولكنّ هذه العودة لم تكن توبةً أو التماسًا لمغنم، بل كانت رهانًا لم تلبث إلّا قليلًا؛ وذلك أنّه اكتشف أنّها رهان خاسرة، ولا سيما أنّ "اليساريين" يتحملون، في

---

[51] الحافظ، ص 686 – 687.

[52] ما يرجّح أنه تعاون الحافظ مع بعثيين يساريين من دون أن يعود إلى عضوية الحزب، أنّه تعاون مع جمال الأتاسي في وضع المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي. وكان الأتاسي قد تحوّل إلى الناصرية باكرًا، وغدا من أبرز قادة التيار الناصري في أيام الانفصال (1961 – 1963)، ثم انتخب أمينًا عامًّا للاتحاد الاشتراكي العربي عام 1964، وظل متسنّمًا هذا المنصب حتى وفاته.

نظره، القسط الأكبر من مسؤولية توريط عبد الناصر في سحب قوات الطوارئ الدولية وإغلاق مضايق تيران في وجه الملاحة الإسرائيلية. فهذا الأمر كان ذريعةً للعدوان الإسرائيلي عام 1967.

ما الذي لم يتخلَّ عنه ياسين الحافظ؟ لا يكفي أبدًا أن نقول "الثورة القومية الديمقراطية ذات الأفق الاشتراكي"؛ هذا تبسيط شديد، فقد كان من الممكن أن يتخلى عنها متجاوزًا. ثمّة ما هو أكثر أهميةً ينبغي البحث عنه. نرى أنّه لم يتخلَّ عن نفسه وعطشه الفاوستي وضميره الأخلاقي. ولو لم يكن الأمر كذلك، لتسلَّم مناصب حكوميةً كانت متاحةً، ولحظيَ بوجاهة سياسية و"جماهيرية" مغشوشة، ولمَا كنَّا نهتم بتراثه بعد مرور عقود على رحيله، أو لكانت سيرته غير هذه السيرة.

1. العقلانية والإنسية

يقول الحافظ: "العقل الإنساني واحد، الثقافة إرث مشترك لجميع الشعوب، والعالم توحد ويتوحد، رغم الطابع التناقضي في وحدته؛ والشعب العربي جزء من هذا العالم الذي يتحرك للخلاص. لا شك في أنّ ثمة خصوصيةً عربيةً ما، نجمت عن سيرورة التطور التي مرّ بها المجتمع العربي، لا عن جوهر مطلق معلّق فوق التاريخ. هذه الخصوصية التي ينبغي أن نعيَ كلّ معالمها لكي نستطيع مواجهة المتأخر فيها، تتدرج في سياق الكوني، لا تفلت منه ولا تتعالى عليه"[53].

إنّ العقل بحسب ديكارت "أعدل الأشياء قسمة بين الناس". وفي هذا المعنى يقول الحافظ: "العقل الإنساني واحد، والثقافة إرثٌ مشترك لجميع الشعوب"[54]. إنها بداية ديكارتية، لكنها لا تتوقف عند ديكارت، بل تمضي إلى ماركس، من خلال طرائق مختلفة، تضيف كلّ منها إلى العقلانية ثروته الخاصة؛ ولذلك عدَّ الحافظ الماركسيةَ ذروةَ العقلانيةِ، من دون أن يُهمل تاريخها الليبرالي ودلالاتها الثرية عند أعلامها.

لعل البداية المنطقية لعقلانية الحافظ هي موقفه من التجربة الكولونيالية؛ إذ أدْخل المستعمرون الأوروبيون، عن قصد أو عن غير قصد نوعًا من الحداثة على بعض البنى العربية (بحسب الحافظ، كان ذلك عن غير قصد، ونحن نتذكر "روبنسون كروزو")، حيثما بسطوا نفوذهم وسلطتهم المباشرة، وغير المباشرة أيضًا. وإنّ

---

[53] الحافظ، ص 336.

[54] المرجع نفسه.

التحديث الكولونيالي، في نظره ونظرنا، كان مكسبًا بدَّدناه، ولا سبيل إلى استعادته إلا في أُفق المعاصرة؛ ذلك أنّ مياهًا كثيرة جرت تحت الجسور، و"لا يمكن الاستحمام في ماء النهر مرتين".

إنّ مستقبلنا ليس ماضي الغرب، كما افترض الجابري وغيره، بل هو مستقبله. وهذا الفهم حدّ بالنسبة إلى التاريخانية. وإنّ المستقبل لا يأتي، بل نحن الذين نصنعه أو نتوانى في صنعه، وكلّما توانينا عُدنا القهقرى. والزمن ليس أوانًا معاقبًا لأوانٍ آخر، بل هو شكْل وجودنا. ونحن نزعم أنّ الحافظ كان يفكر على هذا النحو، وهذا سرّ تخلياته التي أشرنا إليها، وسرّ قلقه أو أحد أسراره. ومن يريد أن يتابع مسيرته الفكرية، فعليه أن يدرك أنّ المسألة لم تعُد مسألة المستقبل، بل مسألة المصير؛ ذلك أنّ المستقبل هو ممكنات الحاضر. فكلّ ما نعمله اليوم هو مستقبل من جهة نتائجه، وأمّا المصير فهو مسألة مختلفة.

لقد تجلَّت عقلانية الحافظ التي يغذيها "عطش فاوستي إلى المعرفة" في رؤية سياسية تجاوزت مجريات السياسة اليومية والحوادث العابرة أو "السطح السياسي" إلى ما تحت السطح، حيث تُشكَّل الظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تجري الحوادث اليومية في إطارها، وتستمدّ منها شهادة ميلادها. وهذا التجاوز طريقةٌ في النظر، أو هو طريقة في التمثّل أو الإدراك، متحررةٌ من قيود "الدوغما" التي تَسِم أيَّ معتقد إيماني. فلا نكاد نجد في كتابات الحافظ تحديدًا إيجابيًّا للعقلانية. فهذا النوع من التحديد يقتصر، تقريبًا، على قائمة التعريفات التي صدّر بها كتاب **التجربة التاريخية الفيتنامية**[55]، وعلى شذرات متفرقة في ثنايا كتبه الأخرى. أيْ إنّ العقلانية حاضرة بالسلب، من خلال نقْد السياسات اللاعقلانية للنظم العربية بوجه عامٍّ، ولحركة الثورة العربية وقواها بوجه خاص، حتى لتكاد العقلانية أن تطابق النقد، وهي طريقة يمكن أن تحُول دون جعْل العقلانية مذهبًا؛ إذ تقرنها دومًا باللاعقلانية التي تستدعيها وتؤسسها، والتي لا يمكن استئصالها من الحياة الإنسانية. ولكنّ نصوص الحافظ لا تخلو من أحكام قطعية تعارض هذه الطريقة في التمثّل؛ كالحكم بأنّ "السياسة القومية في البلدان التابعة والمتأخرة تصبُّ في سياق ثوري"[56]، في حين أنّ الواقع لم يكن كذلك وليس كذلك اليوم.

تُضاف إلى ذلك جملة من الأحكام بشأن عقلانية عبد الناصر وسياساته القومية، لعلها كانت أقرب إلى التبرير. كما أنّ استعمال صيغ "العقلنة" و"الكوننة" و"التحديث" و"التثوير"، وما جرى مجراها ينمُّ على ذات

[55] المرجع نفسه، ص 541.
[56] المرجع نفسه، ص 344 – 345.

عقلانية تريد، وموضوع هامد؛ هو المجتمع، أو الشعب، يراد له أن يكون مطاوعًا ومطيعًا لسلطة مكرَّسة ثوريًّا وتقدميًّا. وهذا يُحيل على فكرة الطليعة الثورية والروح الرسالية وغيرها ممّا يحمل جرثومة الاستبداد والتسلط التي تنطوي عليها الأيديولوجيات الشمولية، قوميةً كانت أو ماركسيةً أو إسلاميةً.

إنّ العقلانية، في ترسيمة الحافظ النظرية، مفهوم مركزي يحمل دلالات مختلفةً ولكنها متضافرة في سياقات مختلفة. فهي تعني، على الصعيد المعرفي، تحرُّر العقل من الخرافات والأوهام والغيبيات والأحكام المسبقة؛ فتستدعي العلمانية، والعقل حَكَمًا من الناحية العملية. أمّا معايير الحُكم، فهي الجدوى والإنجاز والمنفعة، أو المصلحة والنجاح. وتعني العقلانية، من الناحيتين الثقافية والأيديولوجية، نقدًا للاتجاهات الماضوية والسلفية والأصولية والتلفيقية، واندماجًا في الصيرورة التاريخية للإنسانية المعاصرة ومشاركةً إيجابيةً في تدبير المصير الإنساني.

إنّ العقلانية في هذا السّياق تعانق الكونية. وهي تعني على صعيد المجتمع العربي، أو المجتمعات العربية، تنظيمَ المجتمع، وفق تنظيم الإنتاج الحديث؛ من خلال مؤسسات حديثة وسلطة سياسية عامة تحتكر العنف وتقوم على سيادة الشعب وحكم القانون، بدلًا من السلطة الشخصية، ونظام الولاءات والامتيازات (الموروث من عصور الانحطاط) الذي يعيد إنتاج العنف في العلاقات الاجتماعية والسياسية، وهو نظام يُمكِن أن ينفجر، كما هي الحال اليوم في عدّة بلدان عربية.

أمّا العقلانية على الصعيد السياسي، فهي تعني العمل على هدي المصلحة القومية "مفهومةً فهمًا صحيحًا"؛ أي انتهاج سياسات تؤدّي إلى وحدة الأمة في الداخل وإزاء الخارج (يكون ذلك بالعلمانية والديمقراطية)، وتحررها من قيود التبعية والهيمنة الإمبريالية، وتحرير المحتل من أرضها، وتنمية مقدراتها المادية واللامادية.

تقترن العقلانية عند الحافظ بالإنسية اقتران العقل بالأخلاق حتى لا تتحوّل إلى عقلانية أداتية تزدري القيم الاجتماعية والإنسانية المشتركة؛ فتزدري القانون، وتجعل المنفعة بمعناها السلبي الأناني في المقام الأول. وهذا الاقتران هو ما منح القومية معنًى جديدًا في ترسيمته النظرية، فكفَّت عن أن تكون عرقيةً ومذهبيةً وعنصريةً، لتكون نسيجًا حيًّا من علاقات اجتماعية اقتصادية، وسياسية، وثقافية حديثة، ينسجها التاريخ المشترك بين أفراد متساوين في الكرامة الإنسانية؛ لكي يكونوا متساوين في الحقوق المدنية والسياسية، بصرف النظر عن انتماءاتهم الإثنية، أو الدينية، أو اتجاهاتهم الفكرية والسياسية.

وهكذا اقترنت الأمة في وعيه الديمقراطي الناضج بالمجتمع المدني والدولة القومية، بمعناها الحديث. وهذا معنى امتلاء قومية الحافظ بمضمون ديمقراطي، وارتقاء مفهوم الأمة إلى مفهوم الكينونة الاجتماعية الإنسانية في الزمان والمكان، وهو أمرٌ، مرةً أخرى، مؤسّس في مشاعره الأولى أيام الطفولة والشباب. وفي هذا السِّياق يأتي إبرازه للجانب العلماني في الماركسية، حتى ليبدو لنا أنّ حاجة الثورة العربية إلى نظرية ثورية حديثة تعني حاجتها إلى العلمانية، ومن ثمّة إلى الديمقراطية. وإذ أشرنا إلى أنّ الدولة الديمقراطية هي المجتمع الديمقراطي أو لا تكون، فذلك بحُكم جذرها العقلاني ونسغها العلماني الذي هو نسغها الإنساني.

فلئن نظر إلى الماركسية على أنها ذروة العقلانية، فذلك لأنها تنشد انعتاقَ الإنسان وتحريره من سائر القيود التي تعوق إرادته، ونفيَ الشروط التاريخية التي جعلته مغتربًا عن ناتج عمله، وعن عالمه، وعن ذاته. وهذا، في رأينا، ما جعله يتراجع عن مقولة اجتماع الثورتين الديمقراطية والاشتراكية وتحوّل الأولى إلى الثانية، ويولي الثورة القومية الديمقراطية الاهتمام الذي تستحقُّه، ويشير إلى أنها قد تستغرق مرحلةً تاريخيةً بكاملها؛ بحُكم التأخر الذي يحول دون عملية التحول الديمقراطي. كما يشير إلى أنّه من الضروري اجتثاث جميع عوامل التأخر الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية، والسياسية؛ بحُكم الضغوط الإمبريالية التي لا يمكن مواجهتها مواجهةً ظافرةً إلا باستقلال الأمة وسيادتها في الداخل، وقوتها ومَنَعَتها إزاء الخارج. في حين أنّ السياسات اللاعقلانية هي التي تتنكَّب عن هذه الطريق.

ليست العقلانية، في هذه الحال، "وضعانية"، بتعبير إلياس مرقص، وليست علموية، بل هي سلبية أو سالبة، تغييرية، أو "واقعية ثورية"، تراهن على قوَّة السلب، أو النفي، أو المعارضة والمقاومة والاحتجاج. كما أنّها ليست كليانيةً، على نحو ما تجلَّت في المنظومة الهيغلية، ولا سيما في موضوع الدولة، أو في المنظومة الماركسية، وخصوصًا في موضوع دكتاتورية البروليتاريا، وإن كان ذلك التجلِّي من موقعين مختلفين وزاويتيْ نظرٍ مختلفتين إحداهما مثالية والأخرى مادوية.

2. وعي التأخر والفوات (1971 – 1978)

ما من تحقيب إلا كان فيه شيء من التعسف، لكن يبدو أنّ هذه المرحلة القصيرة والأخيرة من حياة الحافظ هي الأكثر خصوبةً وعمقًا، على الصعيدين الفكري والسياسي. فقد أنجز خلالها أعماله الأكثر أهميةً، وهي: **اللاعقلانية في السياسة**، و**نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية** (عام 1975)، و**التجربة**

التاريخية الفيتنامية، و**تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية** (عام 1976) و**الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة** (عام 1978) و**في المسألة القومية الديمقراطية** (نُشر بُعيد وفاته، وهو عملٌ مشتملٌ على مقالات كُتبت في أوقات سابقة). ولعلّ أبرز ما في هذه المرحلة هو اكتشاف مفهومي التأخر والفوات، وإعمالهما في تحليل الخلفيات الاجتماعية والثقافية للسياسات العربية.

كان يمكن وضع حدٍّ لتداعيات هزيمة حزيران/ يونيو 1967 بإزالةٍ ظافرةٍ لآثار العدوان، لكنّ آثارها وتداعياتها تمادت أكثر فأكثر، ولا سيما بعد وفاة عبد الناصر ومحاولات تصفية الناصرية، وموقف الإنتجلنتسيا المصرية الصادم إزاء هذه المحاولات، وخروج الجماهير التي أعادت عبد الناصر إلى سدّة الحكم بعد الهزيمة، والتي فُجعت به وخرجت، في وداعه الأخير، خروجَها لاستقبال نيكسون رئيس أعتى دولة إمبريالية.

هذه الصدمات جعلت الحافظ يبحث من جديد عن أسباب الهزيمة، ولكنّ بحثه، هذه المرة، قد كان في البنى الاجتماعية والثقافية؛ لأنّها هي التي تنتج السياسات، وتعيِّن مضامينها وتحدِّد اتجاهاتها. فاكتشف مفهوم التأخر بمساعدة عبد الله العروي – كما أشار إلى ذلك هو نفسه بتواضعٍ جمٍّ – وأفاد من نقْده الثقافي العميق والباهر الذي لا يقوم وحده من دون النقد الاجتماعي – الاقتصادي والسياسي والتاريخي – كما أشار العروي إلى ذلك – وهذا ما فعله الحافظ، وهو القائل:

"التأخر مشكلة قد تُلتقط نظريًّا، لكنْ لم تكن لتكتسب هذه الحدَّة والمرارة، الوضوح والعلانية لولا تلك الصدمات. في السياسات العربية لسنا إزاء أخطاء فحسب، بل إزاء تأخر، لسنا إزاء سياسات يمينية فقط، بل سياسات لاعقلانية، لسنا إزاء تأخر الأقليات المهيمنة فقط، بل تأخُّر البنية السياسية العربية بجُماعها، وبكلمة إنها سياسات قرية في عالم مدن"[57]. لذا، فإنّ السياسي والأيديولوجي، عند الحافظ، مرآة الحياة الاجتماعية – الاقتصادية والثقافية، أو صورتها الأخيرة، في كل لحظة من لحظات التطور؛ ولذلك فقد رأى أنّ التأخر يتكثَّف في الأيديولوجي السياسي.

تكمُن جذور الهزيمة في سياسات قرية عربية نائية ومعزولة. والقرية هي المجتمع التقليدي الهاجع، المتأخر الذي يجتر ثقافةً مملوكيةً، أو عثمانيةً، انغلقت على نفسها منذ قرون، ولم تعُد تربطها أيُّ صلة بالثقافة العربية الكلاسيكية، منذ تصفية المعتزلة وتجريم تراثها العقلاني، وإغلاق باب الاجتهاد، ولم تعُد تربطها،

[57] المرجع نفسه، ص 335.

كذلك، أيُّ صلة بالثقافة الإنسانية الحديثة. تلك هزيمة تحوّل معها الماضي إلى بلسم لجراحات الحاضر، والتراث العربي الإسلامي إلى مناسبة للحنين، والحنين محاولة يائسة لإيقاف الزمن أو استعادة الماضي. بل هو ضرب من العيش في الماضي، يتحوَّل فيه الواقع الفعلي إلى وهْمٍ، وفي المقابل يتحوَّل فيه الوهْم إلى واقعٍ فعليٍّ. وهو، أيضًا، علامة دالَّة على الفوات أو العيش خارج الزمن؛ أي خارج العصر، أو في هامشه في أحسن الأحوال. والمجتمع المفوّت هو مجتمع فاته قطار التقدم، بل هو الذي فوَّت القطار وهدر الفرص. وهكذا، فإنّ التقاط مقولة التأخر قد دفع الحافظ إلى إعادة النظر في أولويات الثورة العربية.

في هذا السِّياق، تتجلى علاقة الفكر بالسياسة من خلال مراجعة الفكر على الواقع، وإعادة التفكير في الأهداف والوسائل. فإذا كانت الطبقة العاملة متأخرةً مثل البرجوازية الصغيرة؛ بحُكم التأخر التاريخي العامّ (بل هي أكثر تأخرًا، بحُكم الفقر والجهل والاستغلال)، فإنّ المسألة لم تعُد نقدًا للبرجوازية الصغيرة والبرجوازية الوطنية، بل صارت تفكيرًا في سبيل الخروج من دائرة التأخر والاستبداد.

يمكننا القول، إذا ذهبنا أبعد من ذلك، إنّ تأخر المجتمعات العربية كان موجعًا ومُذِلًّا بالنسبة إلى الحافظ على الصعيد الشخصي الوجداني، وإنّ ما في نصوصه من غضب وسخط إنما هو نتاج هذا الوجع والشعور بالعار؛ ذلك أنّ الدولة "لا تعترف للفرد بصفة المواطن. فالأفراد رعايا أو أشياء فحسب"[58]. والعرب يزحفون على بطونهم تحت وطأة الجهل والفقر والاستبداد المحدث المنبعث من جوف التاريخ، و"السياسة العربية تحاور العالم الحديث بغير منطقه"[59]. من أجل ذلك كان يريد أن يجعل التأخر أشدَّ عارًا، وأن يجعل العار أشدَّ وطأةً بنشره على الملأ. هذا تقريظ للحافظ. أجل، وهو يستحق ذلك قياسًا بمن تحجَّرت عقولهم وتبلَّدت ضمائرهم.

ما معنى العقل والضمير إذا لم ينتميَا إلى المجتمع انتماءً تترتب عليه مسؤوليات قانونية وأخلاقية؟ هذا النوع من الشعور الذي يعيبه بعضنا هو روح الفكر، بصفته فكر الروح، أو فكر الحياة، أو فكر الحرية، ولا فرق. فمن لا يشعر بالعار بسبب ما يحدث في سورية اليوم من همجية وتوحُّش، أو في مكان آخر من العالم، ليس سويًّا. وإنّ الحافظ قد تطابق مع أمته، بالمعنى الديمقراطي الذي أشرنا إليه من قبلُ، حتى كأنّ كلّ ما

[58] المرجع نفسه، ص 342.

[59] المرجع نفسه، ص 347.

يحدث لها أو فيها، إنما يحدث له شخصيًّا. وعلى الرغم من ذلك كان غريبًا ومهمشًا ومشاكسًا، على نحوِ مَا يكون المثقف الأصيل، بحسب وصْف إدوارد سعيد. لقد كان الحافظ رائدًا من أولئك الذين لا يكذبون قومهم.

هذا يجعل التاريخانية أدلوجة المجتمعات المتأخرة، ومن يمسك بالتاريخانية في هذه المجتمعات يمسك بمنحى التاريخ، فهي لا تعني تكرار تجارب الآخرين أو العودة إلى ماضيهم. فعلى سبيل المثال؛ ليس مثقفو المجتمعات المتأخرة معنيين بتمثُّل ثقافة التنوير، بل هم معنيون بنقدها أيضًا إذا كان العالم قد توحَّد بالفعل وبات قريةً كونيةً صغيرةً. لقد أدرك الحافظ وحدة العالم إدراكًا عميقًا، وأدرك الطابع التناقضي لهذه الوحدة. لكنّ هذا الطابع لا يعني التنكُّب عن الحداثة والكونية والمعاصرة، بل يؤكِّد المصير المشترك للبشرية؛ لأنّ الطابع التناقضي لوحدة العالم هو نفسه الطابع التناقضي لكلّ مجتمع على حدة، مهما اختلفت الأشكال التي يظهر بها ذلك التناقض.

يقول الحافظ في هذا السياق: "الحنين الإيهامي بالطبع، إلى التقليدي والماضي من جهة، واللهاث القاصر بالطبع وراء المعاصر من جهة أخرى، يلخصان مأساتنا وغربتنا. التقليدي يهرب منَّا ويبتعد أكثر فأكثر، والمعاصر يسحقنا ويذهلنا ويتخطانا أكثر فأكثر، وفي هذا النوْس نفقد التوازن وينفصم وعينا عن حاجاتنا"[60].

لم يألُ الحافظ جهدًا في تقصِّي مظاهر التأخر والفوات بالتحليل حينًا، والإشارة حينًا ثانيًا، والمقارنة حينًا آخر. فلو حاول أحدنا تقصي هذه المظاهر المبثوثة في أعماله، لخرج بوصف أو تحليل أو مداخل لتحليل ثقافي وأنثروبولوجي وسوسيولوجي وتاريخي لمجتمعه، على الرغم من أنّ شاغله كان التأخر الأيديولوجي – السياسي. ويمكن للمثقفين السوريين واللبنانيين أن يفيدوا من ذلك أكثر من غيرهم؛ لأنّه لا بدّ أن تكون صورة المجتمع السوري و/ أو اللبناني في خلفية تحليل "المجتمع العربي" أو وصفه.

تأثَّر الحافظ بكتاب **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، لعبد الله العروي، وترجمه إلى العربية، باسم مستعار هو "زهير الحكيم"، ولكنه قرأه قراءةً قوميةً مشرقيةً. بل قرأ مسائله الرئيسة [الذات والتاريخ، والمنهج، والتعبير][61]، قراءة مفكر سياسي مشرقي (قومي عربي)[62]. فإذْ يتوسل العروي بالأيديولوجية العربية لتعيين

[60] المرجع نفسه، ص 338.

[61] عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 24.

[62] نشير إلى هذا؛ لأن همَّ العروي، في كتابه المذكور كان مغربيًّا، ولم يكن قوميًّا عربيًّا مثل همِّ الحافظ. وقد أشار العروي إلى ذلك في مذكراته بقوله: من يقرأ الأيديولوجيا (...) يتصـــــور أنّ مؤلفها متأثر بحوادث الشــــرق، بل قد يكون طرفًا فيها. فيظن أنّ ما جاء في

ارتساماتها في المغرب، يتمثّل الحافظ هذه الأيديولوجية في أفق "المجتمع العربي" و"الأمة العربية"؛ أي في أفق قومي عربي، هو موضوع اهتمامه الرئيس.

لقد تبادل الحافظ والعروي في الفترة 1971 – 1972 رسائل متعلقة بالكتاب، وبقضايا أخرى أشار إليها العروي في مذكراته **خواطر الصباح**[63]. فإلى أيّ حدّ ساهم الحوار بينهما في بعض التخليات التي أشرنا إليها، وبعض التخليات الأخرى التي ظلت في حيز الإمكان، ولا سيما "استيعاب الليبرالية تحت غطاء الماركسية"، والنظر إلى الماركسية على أنها "ليست حقيقة ثابتة تصلح لكلّ زمان ومكان"[64].

لا ندري إنْ كان الحافظ قد وقف على رأي العروي من التعريب في المغرب؛ إذ قال العروي: "كان المنطق يفرض أن تحذوَ الدولة المغربية حذوَ الدول الإفريقية وتتخذ الفرنسية لغةً رسميةً. بذلك كانت تتوافق أهداف الجميع. ويصبح المغرب مثل إيران: دولةً إسلاميةً تلعب فيه اللغة العربية دورًا ثقافيًا متميزًا دون أن تكون اللغة المستعملة في دوائر الحكم [الكلام على الفصحى]"[65].

ذلك يعني أنّ العربية الفصحى التي "تستخدمنا، بدل أن نستخدمها"، بحسب تعبير الحافظ، هي لغة السلطة ماضيًا وحاضرًا وأحد مصادر شرعيتها، وليست من مقومات الأمة العربية والقومية العربية والوحدة العربية إلا بهذا المعنى، وهو ما يصحُّ في شأن الإسلام لدى من يقولون إنّه هو الذي حفظ اللغة العربية من الضياع. وهذا الاقتران والتضامن بين السلطة، والفصحى، والدين ونصوصه التأسيسية، وما يتصل به من "علوم الدين"، هو ما حال حتى اليوم دون تحديث اللغة العربية، وجعل قضية التفكير في اللغة من المحرمات.

إنّ الفصحى ليست لغة الشعوب العربية، بل هي لغة السلطات العربية، السياسية منها والدينية والثقافية، لذلك يبدو لنا أنّ كلّ ما تقوله هذه اللغة أو كلّ ما يقال بها عن الشعب لا يعني شيئًا سوى التوسل بالشعب أو الجماهير الشعبية؛ أي اتخاذ "الجماهير" وسيلةً وأداةً، لتحقيق غاياتها.

الكتاب من إيماءات إلى المغرب هو من قبيل التمثيل والاستظهار. إنّ الواقع بخلاف ذلك. تجربة الشرق هي التي وظفت كمثال توضيحي لتوضيح تطور في غاية الخصوصية"، **خواطر الصباح: يوميات 1967 – 1973**، ط 2 (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 141.

[63] المرجع نفسه، ص 106 – 110.

[64] العروي، **الأيديولوجية**، ص 16.

[65] العروي، **خواطر**، ص 110.

السؤال الذي يُطرح: كيف يمكن دحض الأيديولوجية السائدة والإبقاء على اللغة من دون إصابتها بخلخلة، أو زلزلة، أو تغيير، ومن دون تقديسها أيضًا؟ ومن ثمّة، كيف يمكن للمثقف أن يناهض الاستبداد إذا كان يتكلم لغته ويستبطن سلطته؟ هذا وجه مهمّ من وجوه علاقة المثقف بالسلطة، يؤكِّد رؤية غرامشي، ثمّ بيار بورديو لاختلاف السيطرة السياسية الفظَّة عن الهيمنة الثقافية الناعمة، وتكاملهما، فما من سلطة سياسية لا تسندها عقيدة دينية أو دنيوية، سوى سلطة ديمقراطية قولًا وفعلًا، وما من سلطة مستبدة لا يسندها رهط أو جمهور من مثقفين متمجِّدين بمجد السلطان، كما وصفهم الكواكبي، سوى سلطة ديمقراطية قولًا وفعلًا أيضًا. حتى الدولة الديمقراطية ينبغي نقدها من جهة مركزيتها الإدارية والسياسية التي هي شكلٌ خفيٌّ من أشكال المركزية الإثنية والمركزية الذكورية.

في هذا السياق، يبدو موقف الحافظ من حرية المرأة ومساواتها بالرجل في الكرامة الإنسانية، والحقوق المدنية والسياسية ناقصًا ومثلومًا برؤيته للدولة القومية ومثالها الناصري المتمثِّل بـ "الجمهورية العربية المتحدة"، ما لم تكن الدولة الوطنية لامركزية أولًا، وما لم تكن سلطتها محدودةً بالقانون الإنساني أو الأخلاقي فقط، بل بتنظيمات المجتمع المدني المستقلة التي توجِد بيئةً ملائمةً لتمكُّن المرأة من ممارسة حريتها والحظوة بحقوقها.

وإذا كان من طبيعة أيّ سلطة أن تكون محافظةً ثقافيًا وأيديولوجيًا لضمان استمرارها، فمن المنطقي أن تكون القوى المعارضة التي تفرزها، إصلاحيةً إن لم نقُل ثوريةً على صعيد الثقافة واللغة؛ لذلك لم يخطئ الحافظ حين ربط جمود اللغة العربية الفصحى والهوة الفاصلة بين لغة الإنتلجنتسيا ولغة الشعب بالتأخر التاريخي. فما من أمَّة تقدَّمت أو تريد أن تتقدَّم إلا كان لها تعاملٌ مع لغتها بدلالة الحاضر والمستقبل، لا بدلالة الماضي. وفي هذا الصدد يقول: "لا شك في أنّ تطوير اللغة العربية والكتابة العربية لتكون القناة الكافية والملائمة لاستيعاب الثقافة الحديثة والتقنية الحديثة استيعابًا كاملًا إنما يشكِّل مسبقة النهضة الحقيقية"[66].

لعلَّ تراث ماركس كان من أهمّ مصادر الفكر النقدي للحافظ، فقد كتب في ذلك: "ما قلته حول الوعي النقدي وضرورة النقد الذاتي القومي، ليس جديدًا بالطبع على الفكر الثوري ولا في التجارب الثورية. لنتأمل مثلًا موقف كلّ من ماركس ولينين من التأخر، علمًا بأنّ التأخر الألماني في القرن التاسع عشر والتأخر الروسي

[66] الحافظ، ص 1158.

في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانَا أقلّ مأساويةً بكثير جدًّا من التأخر العربي الراهن"[67].

ثمّ إنّ الحافظ أورد نصًّا لماركس يقول فيه: "فلنعلن حربًا على الأوضاع الألمانية، فهي دون مستوى التاريخ، دون مستوى أيّ نقد، ولكنها تبقى موضوع نقد، كالمجرم الذي هو دون مستوى الإنسانية، ولكنه يبقى مع ذلك موضوع اهتمام الجلاد. في الصراع ضدّ الوضع الألماني ليس النقد هوًى مصدره الرأس، بل هو رأس الهوى. ليس مبضعًا للتشريح، بل سلاح، وهدفه هو عدوه، وهو لا يبتغي دحض هذا العدو، بل إبادته (...) المطلوب ألَّا يمنح الألمان لحظة واحدة من الوهم والخنوع والاستسلام (...) يجب جعل الاضطهاد الواقع أشد وطأةً بأنْ نُضيف إليه وعي الاضطهاد، يجب أن نجعل العار أشدَّ شينًا وقبحًا بنشره على الملأ[68]".

المعاصرة والكونية

المعاصرة والكونية مفهومان متكاملان، لا ينوب أحدهما عن الآخر. والحداثة تكون بجميع منطوياتها؛ الإنسية، والعقلانية، والعلمانية، والديمقراطية، مع عَدِّ الطبيعة مصدرًا وحيدًا للمعرفة، وعَدِّ المجتمع والجماعة الإنسانية مصدرًا وحيدًا للقيم. والحداثة التي دشنت "الأزمنة الحديثة" وأعادت إلى كلّ فرد، دوره في مسرح التاريخ، هي ما يمنح الكونية والمعاصرة قوامهما. لذلك نرى أنّ العقلانية محددةً بمبادئ الحداثة ومناهجها وقيمها، كانت مدخله الأهم إلى المعاصرة والكونية.

إنّ عقلانية الحافظ، مثل أيّ عقلانية، مزيج من تعقُّل وتعقيل[69]، سيرورة وعي متدرجة، أو سيرورة انتقال متدرجة من الحدس والشعور و"الإيمان" إلى ما سمَّاه "التحليل الملموس للواقع الملموس". وهي لا تخلو من عنصر تبشيري، يفرضه موضوع التحليل وغايته: تحليل واقع "الأمة العربية" (الملموس)، لإطلاق سيرورة

[67] المرجع نفسه، ص 892.

[68] المرجع نفسه، ص 893. وهذه العبارة كانت شعارًا من شعارين لجريدة الثورة العربية التي كان يصدرها حزب العمال الثوري العربي، ويشرف عليها ياسين الحافظ، مع استعمال كلمة "العرب" بدلًا من كلمة "الألمان". والشعار الثاني هو: "أنت فقيرة وأنت غنية، أنت ضعيفة وأنت قوية، يا أمَّنا يا أمة العرب"، وأصله عبارة شعرية للشاعر الروسي ماياكوفسكي، وقد جُعلت عبارة "يا أمة العرب" بدلًا من عبارة "يا روسيا، يا أمَّنا".

[69] نستعير مفهوم التعقيل من الفيلسوف الفرنسي إدغار موران، وهو مفهوم يعني إضفاء العقلانية على المدركات الذاتية والأنساق الأيديولوجية.

الثورة العربية أو تصحيح مسارها، كما يفرضه منظور من يحلل وموقعه. وهذه العوامل جميعُها تُعيِّن معاني العقلانية ودلالاتها في ترسيمة الحافظ النظرية.

لكن العامل الذي ارتقى بوعيه إلى الكونية باكرًا ومباشرةً، هو الماركسية، بوصفها "ذروة العقلانية المعاصرة" على حدّ تعبيره، وبوصفها أيديولوجية أممية للطبقة التي تحمل إمكانية المضيّ في هذا الاتجاه. فالحدود التاريخية للبرجوازية هي ذاتها الحدود القومية بالمعنى الحديث. وإنّ شحوب مقولة الطبقة العاملة في كتاباته الأخيرة مردُّه إلى وعي واقع الفوات والتأخر التاريخي الذي بموجبه تغدو "الطبقة العاملة العربية" متأخرةً عن مثيلاتها في العالم المتقدِّم، وكذلك سائر الطبقات في المجتمع بوجهٍ عامٍّ، أو المجتمعات العربية بوجهٍ خاصٍّ.

لكنّ شحوب مقولة الطبقة العاملة الأممية لم يؤدِّ إلى شحوب مقولة الأممية أو الكونية، بل أدَّى إلى عكس ذلك. وهذه إحدى مزاياه؛ فهو لا يتراجع على نحوٍ نكوصيٍّ، بل يتراجع لكي يتقدم كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. الكونية هذه المرة سترتكز على كونية العقل، وكونية القيم الإنسانية، وستغدو مرادفةً للحداثة والمعاصرة؛ أي لضرورة حضور الأمة في العالم ذاتًا فاعلةً ومشاركةً في إنتاج الحضارة الإنسانية، وهو ما يقتضي تخليص القومية العربية كليًّا من مشرقيتها وعنصريتها.

هذا ما فات الشهيد مهدي عامل في أحكامه على الحافظ؛ إذ صنَّفه في "تيار الفكر اللابس وجه الفكر الظلامي" المتداخل مع تيار "الفكر اللابس وجه الفكر العدمي"، وذلك من خلال قوله:

"تركَّز النقد حتى الآن على تيار واحد من تيارات هذا الفكر، هو الذي سميناه تيار الفكر اللابس وجه الفكر العدمي. لكنْ ثمَّة تيار فكري آخر احتل على مدار السنوات الماضية حيزًا واسعًا من الصفحات الثقافية اليومية، هو تيار الفكر الظلامي. لأسباب كثيرة سنراها حين نميِّز بين هذين التيارين، برغم ما بينهما من تداخل يبلغ أحيانًا حدّ الانصهار في منطق واحد من الفكر يحكم الاثنين معًا. وتفسير هذا أنّ الموقف الأيديولوجي للتيارين واحد، لا من حيث هو موقع الفئات الوسطية وحسب، بل في تناقضه أيضًا مع موقع الطبقة العاملة، وفي انزلاقه إلى مواقع الأيديولوجية البرجوازية المسيطرة. على تربة هذه الأيديولوجية، يلتقي هذان التياران وغيرهما أيضًا، في محاولة صدّ هجوم الفكر المادي الثوري على مواقع متصدعة يحتلها فكر برجوازي لم يعُدْ قادرًا على الظهور مظهر الفكر ’القومي‘ بعد أن نفضت البرجوازية يديها من القضية

’القومية‘، وراحت تمارس خيانة هذه القضية يوميًّا بأشكال مختلفة، من موقعها الطبقي نفسه في قيادة حركة التحرر الوطني. لقد ظلّت هذه الطبقة تحاول إظهار مأزقها التاريخي كأنه مأزق نقيضها الطبقي الذي هو الطبقة العاملة، وتحاول أيضًا إظهار أزمة فكرها كأنها أزمة الفكر الثوري"[70].

في هذا السياق يكمن دور التيارات الفكرية المستحدثة التي تستعين بها البرجوازية الكولونيالية ضدّ القوى الثورية، وضدّ فكرها العلمي، في تبرئة البرجوازية واتهام الفكر الماركسي بالعجز عن مقاربة واقعنا الاجتماعي المتميز من الواقع الاجتماعي الإمبريالي.

ثمّ إنّ مهدي عامل ضرب مثالًا على هذا التيار بفكر ياسين الحافظ؛ إذ قال: "يحاول أحد ممثلي الفكر القومي أن ينظر في أسباب هزيمة حزيران/ يونيو؛ أي أسباب هذا الحدث التاريخي الذي يشكّل منعطفًا في تطور حركة التحرر الوطني العربية من حيث هو يسلط ضوءًا ساطعًا على الأزمة التي وقعت فيها هذه الحركة بقيادة البرجوازيات العربية"[71].

فهو لئن نوّه بنقد الحافظ للفكر القومي، فقد رأى أنه "نقد من موقع الفكر القومي نفسه، وهذا ما يشلّ في الفكر حركة النقد، أو قل إنه يرسم للنقد حدودًا هي حدود الفكر المنقود، فيزول مفعول النقد، بإعادة تكريس هذا الفكر". وأضاف: "لهذا النوع من النقد الذي ليس بنقد وظيفة أيديولوجية يحددها موقع هذا الفكر في مجابهة الفكر النقيض الذي هو وحده قادر على النقد الفعلي من موقعه النقيض في الحقل الأيديولوجي"[72].

ويضيف مهدي عامل قائلًا: "لكنّ الغريب في هذا النقد القومي هو أنّ الكاتب يأخذ على الفكر المادي التاريخي أنه فكر لاتاريخي، بينما ينعت بالتاريخي فكرًا به يتجوهر التاريخ فيُلغى. والغريب أيضًا في هذا النقد أنّ الكاتب يقيم تعارضًا، لا يقيمه سواه أو من له مثل فكره، بين الطابع الطبقي للتحليل الاجتماعي وطابعه التاريخي، بحيث يحق للقارئ العادي أن يتساءل بشيء من الاندهاش: هل يعني الكاتب فعلًا ما يقول؟ نشك في أمر هذا الوعي وتاريخه، ونشك أيضًا في قدرة هذا الفعل ’القومي‘ على إدراك أنّ الطابع التاريخي لتطور الواقع الاجتماعي يكمن بالضبط في طابعه الطبقي، كالطابع التاريخي للمعرفة الذي يكمن

[70] مهدي عامل، **نقد الفكر اليومي**، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 1989)، ص 83.

[71] المرجع نفسه، ص 84.

[72] المرجع نفسه، ص 85.

في طابعها الطبقي، وأنّ في انتفاء هذا انتفاءً لذاك. فما هو هذا 'التاريخي' الذي ينفي الطبقي ويتعارض معه؟[73]".

لا عجب في ذلك مادامت المعايير التي يستعملها الحافظ في نقد الفكر القومي والماركسية المسفيتة مختلفةً جذريًّا عن المعايير التي يستعملها مهدي عامل في نقد الفكر القومي نفسه، ونقْد نقْد الحافظ لهذا الفكر. لكن اللافت أنّ مهدي عامل عَدَّ نقْد الحافظ للماركسية السوفياتية نقدًا للماركسية برمتها، وانزلاقًا إلى مواقع الفكر البرجوازي، من دون أيّ إشارة إلى التفريق بين ماركسية ماركس والماركسية اللينينية – الستالينية، وماركسية الأحزاب الشيوعية العربية.

وتتجلى الكونية والمعاصرة والحداثة والعقلانية، وما يتصل بها، في الموقف من الغرب، بل في فهم الغرب وتعقله، مدخلًا ضروريًّا إلى معرفة الذات وفهما وتعقلها، وإدراك معنى علاقات القوة بالتحديد المتبادل والاعتماد المتبادل، سواء بين الأفراد والجماعات، أو بين الأمم والشعوب والدول. فليس الغرب اتجاهًا جغرافيًا فقط، وليس هو "الدول الغربية"، أو "العالم الغربي"، أو "العالم المسيحي"، أو "الحضارة الغربية" فحسب، بل هو العصر الحديث، أو الأزمنة الحديثة، إنّه جملة من التظاهرات التاريخية المتداخلة والمتكاملة، كلُّها ذات طابع كوني، وإن اتسمت بميسم أوروبي، مثلما اتسمت إنجازات إنسانية كبرى بميسم عربي، أو إسلامي، أو صيني، أو هندي.. إلخ.

إنّ النظر إلى الغرب من منظور قومي أو ديني أو سياسي، نظرًا قائمًا عليهما، يعني صناعة غرب قومي أو ديني أو سياسي إمبريالي. وصناعة الغرب على أيّ نحو من هذه الأنحاء هي صناعة الذات. وما من شك في أنّ الغرب صنع شرقه أو صورة شرقه في ثقافته[74]، من منظور قومي وديني (مسيحي)؛ فصنع نفسه عنصريًّا وإمبرياليًّا وأصوليًّا إرهابيًّا، في الواقع، من دون أن يدريَ أو يريد. والعرب حين صنعوا غربهم أو صورة غربهم في ثقافتهم على هذا النحو؛ أي من منظور قومي و/ أو إسلامي، إنما حددوا هويتهم الواقعية بالسلب، من دون أن يدروا أو يريدوا. ياسين الحافظ خرج من هذه الإشكالية العدمية، حين تخلص من عقدة "كره الأجنبي"، لأنه أجنبي، أو "غريب"، من دون أن تنطفئ جذوة غضبه من الاستعمار والإمبريالية

[73] المرجع نفسه، ص 89.

[74] إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: دار رؤية، 2006)، ص 48 وما بعدها.

وإسرائيل والإصرار على مقاومتها.

جليٌّ أنّ التخلص من كُرْهِ الأجنبي غير ممكن إلا بالتخلص من الكراهية، سواء كان ذلك في المجتمع والعلاقات الاجتماعية أو في السياسة والعلاقات السياسية. وهذه واحدة من أهمّ مزاياه الأخلاقية، متمثّلة بموقفه من الغرب الذي كان مثالًا دالًّا عليها فحسب؛ إذ فرق بين غرب العلوم والمعارف والمناهج والتقنيات والقيم من جهة، والغرب الاستعماري والإمبريالي (بعض الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأميركية) من جهة أخرى تفريقًا قاطعًا.

لم يرَ الحافظ في حركة 4 أيار في الصين عام 1919، أو في التنوير الياباني، أو في موقف هوشي من الغرب وثقافته، تغرُّبًا، بل معاصرةً وكونيةً؛ فلولاهما لما انتصر الفيتناميون، ولما تقدَّم اليابانيون والصينيون. لم تكن مقارنة التجربة العربية بالتجربة الفيتنامية عبثًا، ولم يكن اهتمامه بالتجربتين اليابانية والصينية عبثًا أيضًا، حتى أنه نشر فصلًا كاملًا من كتاب لوسيان بيانكو **أصول الثورة الصينية**[75] يتحدث فيه عن حركة 4 أيار. أليست اليابان اليوم "غربًا" متقدمًا على الغرب، أو غربًا متقدمًا؟

رؤية ياسين الحافظ للغرب تطرح أهميةً وراهنيةً لنقد ثقافة الاستعمار وما بعد الاستعمار الذي افتتحه إدوارد سعيد باقتدار وامتياز. كما أنّ مساهمة عبد الله العروي في كتابيه **الإيديولوجية العربية المعاصرة**" و**العرب والفكر التاريخي** يصبّ في هذا المنحى. وفي هذا السياق نفهم سرّ تأثُّر الحافظ بكتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة.

وثمَّة مساهمات عربية أخرى تأليفًا وترجمةً، لا يتسع المجال لإعطائها حقَّها، ولكنّ صوت العقل والضمير لا يزال ضعيفًا عندنا. فهل يحتاج أحد إلى برهان؟

الروح النقدية

يقول العروي: "الوعي النقدي المتخفِّف من كلّ إرث هو حضور المستقبل في الحاضر داخل المجتمع الذي يجتاز مرحلة طفرة، كل حكم على الوضع القائم أو الماضي أو الفكر، إيجابًا أو سلبًا، قبولًا أو رفضًا، إنما

[75] الحافظ، ص 649.

يكون باعتماد مؤشرات المستقبل. ألا يعني هذا أنّ المستقبل فاعل في الحاضر، يصبغ كلّ قول يفوه به الأفراد بصبغة أيديولوجية؛ أي بصبغة الرغبة والتمني؟"[76].

إنّ حضور المستقبل في الحاضر، إذن، هو المعنى الملائم لمفهوم الأيديولوجيا، بمعناها الإيجابي؛ أيْ جملة الأفكار والتصورات والمبادئ والقيم التي تعتمدها جماعة أو مجتمع أو حزب سياسي والمطالب أو التطلعات والأهداف التي تنشدها. أو هي "نظرية مستعارة لم تتجسد بعدُ كليًّا في المجتمع الذي استعارها، لكنها تتغلغل فيه كلّ يوم أكثر فأكثر، بعبارة أدقّ إنها تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهّل عملية التجسيد هذه"[77].

في ضوء هذا المعنى يمكن أن نفهم النقد على أنه تأسيس أيديولوجية جديدة على أنقاض الأيديولوجية السائدة، بما هي نسق فكري يحجب الواقع، وقد يمنع تحليله تأسيسًا يستهدي بالمستقبل (بنظرية مستعارة). لذلك كان همُّ الحافظ منصبًّا على تعرية جذور الأيديولوجية العربية السائدة، بوصفها "فكر الواقع" الذي ينبغي تغييره.

نفترض أنّ الروح النقدية لدى الحافظ والعروي، وغيرهما ممن نهَجوا النهج ذاته، محاكاة لموقف ماركس من الأيديولوجية الألمانية. وإذا كان العروي لم يعلن ذلك، فإنّ الحافظ أعلنه بصراحة ووضوح، مع أنّ العروي كان أقرب إلى أسلوب ماركس في **الأيديولوجيا الألمانية** و**العائلة المقدسة**؛ إذ تناول ممثلي الأيديولوجيا العربية أنفسهم؛ من أمثال الشيخ محمد عبده، والسياسي أحمد لطفي السيد، وداعية التقنية الاشتراكي سلامة موسى. ولكن على خلاف موقف ماركس من العائلة المقدسة، كان الشيخ محمد عبده أثيرًا لدى العروي، بدليل عودته إلى مشروعه الإصلاحي؛ وذلك في كتابه **مفهوم العقل**[78] (عام 1997)، ولا سيما في الفصل الذي كان عنوانه "بعد ثلاثين عامًا على الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، أو في كتابه **السنة والإصلاح** (عام 2008)، ربَّما لأنّ المشروع الإصلاحي، قد يكون أكثر قوّةً ومضاءً؛ ومن ثمّة أكثر واقعيةً من المشروع الثوري.

---

[76] العروي، **الأيديولوجيا**، ص 27.

[77] المرجع نفسه، ص 29.

[78] يلفت النظر في فهرس هذا الكتاب عنوان "المراجع الأعجمية"، وكذلك ثنائية العرب – العجم، على نحوٍ صريح، في كتابه **السنة والإصلاح**.

الرومانسية هي الرومانسية؛ والماركسية الرومانسية خطاب تثوير، وخطاب "عقلنة"، علاوةً على أنّه خطاب إنسانوي، قبل أن يكون "ماديةً ديالكتيكيةً" و"ماديةً تاريخيةً". وعلى الرغم من الإهاب العقلاني، فإنّ رومانسية الحافظ لم تخبُ تمامًا. لذلك، فإنّ روحه النقدية تجمع بين الرومانسية والعقلانية. ومن المؤكد أنّ الماركسية لم تثوِّر ألمانيا، ولكنها إلى جانب الاتجاهات الأخرى، الفكرية والأدبية والفنية والعلمية كانت في أساس التقدم الألماني.

ما هي الأدوات النقدية في مسيرة الحافظ الفكرية؟ كان من الأجدى أن نبحث عن هذه الأدوات في ميادين اشتغالها، لولا ما تقتضيه من إطالة. لذلك سنذهب إلى تحديدها مباشرةً، وسنحاول تصنيفها صنفين؛ فهي أدوات مستمدة من المستقبل، بوصفه ممكنات الحاضر، وأدوات مستمدة من التاريخ.

فأمّا الأدوات الأولى؛ فهي الكونية، والمعاصرة، والإنسانوية، والعقلانية، والعلمانية، والديمقراطية. وهي تتضمّن المواطنة، والمساواة، والحرية، والعدالة، وسيادة الشعب، وسيادة الأمة، وسيادة القانون، وحرية الفرد، وحقوق الإنسان والمواطن. وأمّا الثانية؛ فهي التأخر، والفوات، والتقليد، والتقليدوية، والتقليدوية الجديدة، والصراع الطبقي، والاندماج القومي، أو الاندماج الاجتماعي.

إنّ الصنفان كليهما في حاضنة واحدة هي "الماركسية العربية"، إنْ جاز التعبير. فكلاهما أدوات هدْم للأديولوجية السائدة، وأدوات بناء لأيديولوجية قومية ديمقراطية تتجه نحو الاشتراكية. وقد ساهمت هذه الأدوات مجتمعةً، على نحو ملحوظ، في إعادة بناء المفاهيم المتعلّقة بالأمة، والقومية، والشعب، والدولة الوطنية. ويمكن تحرّي حيوية هذه المفاهيم وتطوُّرها المتدرج في كتاباته، وصولًا إلى إرهافها، وهو ما يؤكِّد أهمية تناولها في بحوث خاصة.

خاتمة

لعل من أهمّ المعاني التي تنطوي عليها سيرة ياسين الحافظ قدرته على التوفيق بين استقلاله الذاتي وحريته في التفكير والتعبير من ناحية، والتزامه الحزبي وانخراطه الدائم في الحياة السياسية من ناحية أخرى. فثمَّة إشكالية راهنة تتعلق بالتفريق بين السياسة بصفتها فاعليةً مجتمعيةً تعيِّن رؤى الأحزاب السياسية وبرامجها وآليات عملها، وقوَّة الإبراء التي يحوزها كلّ حزب منها في بيئته المدنية من جهة، وبصفتها فاعليةً حزبيةً

لأحزاب عقائدية أو دعوية فحسب، تدعي كلّ منها النيابة عن الشعب أو تمثيله من جهة أخرى.

وتطرح هذه الإشكالية، من جانب آخر، علاقة المثقف بالسياسة بوجه عامٍّ، وعلاقته بأيّ حزب من الأحزاب العقائدية بوجه خاصٍّ؛ أي إنّها تطرح مسؤولية المثقف ومعنى الالتزام، وفق أيّ صفة من صفتي السياسة المشار إليهما[79].

إنّ فَرَادة الحافظ تكمُن في عمق التزامه، وعمق حريته واستقلاله، وشعوره بالمسؤولية؛ فذلك ما جعل منه مفكرًا نقديًّا، وجعل موقفه النقدي جديرًا بالتمثُّل والاستئناف. ولكنْ ثمَّة نقد مستحق لما سماه الحافظ "قوى الثورة العربية" لم يمارس بعدُ؛ أعني نقد النزعة الدعوية والتبشيرية والنضالية أو الجهادية، ولا فرق، ونقد تسييس الفكر والدين واللغة والعرق والتاريخ، وتنسيب المعرفة والثقافة والأخلاق واحتكار الحقيقة.

عاش الحافظ حياةً قصيرةً زمنيًّا، ولكنها غنية فكريًّا وسياسيًّا ووجدانيًّا. ومصدر هذا الغنى الذي تجلى في فكره وسلوكه، هو طريقته في التفكير والتمثّل والتقدير والعمل، وقدرته على تعيين الأفكار المجرَّدة في القول والفعل بوجه عامٍّ، وفي القول والفعل السياسيَّيْن بوجه خاصٍّ؛ فالسياسة تكون تعيُّنًا للفكر والقيم الأخلاقية بقدر ما يمكن للأفكار أن تتعيَّن، إلى حدّ أنّ الفكر نفسَه يغدو مفهمةً للسياسة. وفي هذا الأمر إشارة قويَّة إلى معنى الممارسة (البراكسيس) التي يغتني بموجبها العالم بذاتية الفكر، ويغتني الفكر بموضوعية العالم.

لقد وسَم الحزْم المنهجي والأخلاقي والمرونة السياسية شخصيةَ الحافظ، وإن كان الحزم أكثر وضوحًا، ولا سيما إزاء ما كان يسميه "العلاقات الخوشبوشية" وعدم احترام الوقت والشغل، و"لفلفة الأمور كيفما اتفق". ووفق هذا العرض، ربما لا يتَّضح تميُّز الحافظ من أشخاص آخرين، إذا لم نَصِفْ طريقته في التفكير، والتمثُّل، والتقدير، والعمل، بأنها طريقة حديثة تتقوَّم حداثتها بكونها نقديةً لا تستسلم للأفكار المسبقة والعقائد الثابتة والحقائق الناجزة.

---

[79] تساءلت مرارًا، من خلال تجربتي الحزبية الطويلة التي لم تتعدَّ كثيرًا وقتًا وجهدًا ضائعين، لولا أنّ حزب العمال الثوري العربي الذي كنت أحد أعضائه يُعنى بالثقافة عنايةً خاصةً، بفضل ياسين الحافظ: ماذا لو لم يكن ياسين الحافظ حزبيًّا؟ مازلت أرى أنّ انتماء المثقف إلى حزب عقائدي، نضاليًّا كان أو جهاديًّا، قوميًّا أو اشتراكيًّا أو إسلاميًّا، لا يحدُّ من إبداعه أو يُلجمه ويعوّق نموَّه وتطوره فقط، ولا يجعله تابعًا لأدلوجة الحزب وسلطة قيادته فحسب، بل يحوّله إلى داعية ومبشِّر (صاحب قضية)، يتوقف عليه خلاص البشرية. وهذا سرُّ تنمُّر أعضاء الأحزاب العقائدية والجماعات السلفية الجهادية وغطرستهم، وسرُّ توحُّشهم في أثناء النزاعات.